الدين الطبيعي بوصفه غاية أخلاقية عند جول سيمون

د. غيضان السيد علي عبدالمجيد(*)

د. علي محمد عليان عبدالرازق(**)

ملخص:

يعد الدِّين الطبيعي أحد أهم موضوعات فلسفة الدِّين، ومع ذلك وَجَدَ من الإهمال ما لا يليق بهذه المكانه المهمة بين الموضوعات الفلسفيَّة، وخاصة في الدراسات العربيَّة؛ ولذلك رأت هذه الدراسة ضرورة تناول موضوع الدِّين الطبيعي بوصفه غاية أخلاقيَّة عند واحد من أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر وهو الفيلسوف الفرنسي جول سيمون الذي عانت فلسفته من الإهمال بشكل لافت للنظر في المعالجات الفلسفيَّة العربيَّة رغم الإشارات المتعددة من عدد من المفكرين العرب في مطلع القرن العشرين إلى أهمية نقل إرثه الفلسفي إلى العربيَّة. والدِّين الطبيعي هو دين عقلي خالص، يؤمن بوجود إلهٍ ومعادٍ أخروي، وينكر الوحي والطقوس والشعائر التعبدية، ويرى أنَّ العبادة الحقيقيَّة تكمن في ممارسة الفضائل الخلقيَّة، ويدعو إلى التسامح وقبول الآخر. وقد رأى فيه سيمون الحل الأمثل لحل معضلة القرن التاسع عشر بين المتدينين والملحدين الذين ذهبوا إلى استحالة أن يكون الفرد متدينًا وعقلانيًا في آن واحد؛ لِما في الدِّين من ألغازٍ وغموض وتناقض، فراح سيمون يبرهن على أنَّ الإنسان بإمكانه أن يكون متدينًا وعقلانيا في الوقت ذاته عن طريق اعتناق الدِّين الطبيعي الذي يؤمن بوجود الإله الخالق للكون ويرفض كل ما هو معارض للعقل وفوق مداركه. فاستحال بذلك أن يبقى الدِّين الطبيعي كدين بين الأديان؛ لأنَّ أصحابه اختاروا أن يحشروا كفلاسفة بين الأنبياء.

الكلمات المفتاحية: الدِّين الطبيعي– جول سيمون– الربوبية– دين الفطرة– دين العقل– التسامح الدِّيني.

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف.

(**) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المساعد بكلية الآداب جامعة المنيا.

Abstract

Natural religion is one of the most important topics in the philosophy of religion. However, it has been neglected in a way that does not suit this important place among philosophical topics, especially in Arabic studies. Therefore, this study saw the need to address the issue of natural religion as a moral goal for one of the most prominent philosophers of the nineteenth century, the French philosopher Jules Simon, whose philosophy suffered from remarkable neglect in Arab philosophical treatments despite the multiple references from a number of Arab thinkers at the beginning of the twentieth century to The importance of transferring his philosophical legacy to Arabic. Natural religion is a purely rational religion. It believes in the existence of a god and an enemy in the afterlife. It denies revelation, rituals and devotional rituals. It believes that true worship lies in the practice of moral virtues, and calls for tolerance and acceptance of the other. Simon saw in him the perfect solution to solve the dilemma of the nineteenth century between the religious and the atheists, who argued that it is impossible for an individual to be religious and rational at the same time. Because of the mysteries, ambiguities and contradictions in religion, Simon began to prove that a person can be religious and rational at the same time by embracing the natural religion that believes in the existence of God, the creator of the universe, and rejects everything that is opposed to the mind and beyond its perceptions. Thus, it is impossible for the natural religion to remain as a religion among the religions. Because his companions chose to gather as philosophers among the prophets.

Keywords: Natural Religion - Jules Simon - Deism - Religion of Instinct - Religion of Reason - Religious Tolerance.

المقدمة:

ظهر الدِّين الطبيعي The Natural Religion كاصطلاح في القرن الثامن عشر، وإنْ كانت إرهاصاته الواضحة قديمة جدًا يمكن الوقوف عليها عند الرواقيين؛ حيث انبثق الدِّين الطبيعي لديهم كرد فعل على نزاعات المدارس الفلسفيَّة حول طبيعة الآلهة، ثم عاد إلى الظهور مرة أخرى في العصور الوسطى مع بيتر أبيلارد Peter Abelard (١٠٧٩–١١٤٢) من خلال الجدال والنقاش بين اليهودية والمسيحية والفلسفة؛ إلّا أنَّ عودته الحقيقيّة إلى المسرح الفلسفي تعود إلى نقاشات عصر الإصلاح، حيث وُلِد من جديد عبر نغمة متشككة وتبريرية، ثم تتابعت حلقات ظهوره بصيغ مختلفة مع فلاسفة الحداثة في القرن الثامن عشر، ووضح إلى حد بعيد مع جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (١٧١٢–١٧٧٨) في صيغة "دين الفطرة"، وكان مواطنه الفيلسوف والسياسي الفرنسي البارز جول سيمون Jules Simon (١٨١٤–١٨٩٦)[1] هو أبرز ممثليه في القرن التاسع عشر. أمَّا في القرن العشرين فأبرز ممثليه هما: الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey (١٨٥٩–١٩٥٢) والفيلسوف الألماني إيريك فروم Eric Fromm (١٩٠٠–١٩٨٠).

---

(١) جول سيمون: فيلسوف روحي عقلي، وهو أحد أهم فلاسفة فرنسا في القرن التاسع عشر، ومن رجال سياستها البارزين، كان صاحب تأثير واسع في فرنسا فكريًا وسياسيًا منذ نهاية الإمبراطورية الثانية(١٨٥١–١٨٧٠) وطوال العقود الأولى من الجمهورية الثالثة (١٨٧٠–١٩٤٠)؛ اشتهر بوصفه فيلسوفًا جمهوريًا محافظًا، عمل على سيادة الأخلاق ومحاربة الإلحاد والانحلال والإباحية، ولكنَّه في الوقت نفسه كان معاديًا لرجال الدِّين المسيحيين. ولد في لوريان (Lorient) في ٢٧ ديسمبر سنة ١٨١٤ وتوفي في باريس في ٨ يونيو سنة ١٨٩٦م. التحق بمدرسة المعلمين العليا عام ١٨٣٣ وتتلمذ على يد الفيلسوف الفرنسي الكبير فيكتور كوزان Victor Cousin (١٧٩٢–١٨٦٧) ، وعمل جول سيمون أستاذًا للفلسفة بجامعة السربون خلفًا لأستاذه كوزان، وعُزل منها نظرًا لمعارضته للإمبراطور نابليون الثالث، وعُين عضوا بالمجمع العلمي الفرنسي، ونائبًا بالبرلمان، ووزيرا للمعارف، وعضوا دائمًا بمجلس الشيوخ، ثم رئيسًا للوزراء وناظرًا للداخلية، ثم ترك السياسة واشتغل بالأدب والاقتصاد وبعض الأعمال الخيرية. ومن أهم مؤلفاته: "أفلاطون وأرسطو ١٨٤٠"، و"تاريخ مدرسة الإسكندرية ١٨٤٤"، و"الواجب ١٨٤٥"، و"الدِّين الطبيعي ١٨٥٦"، و"الحرية ١٨٥٩"، و" حرية الضمير ١٨٥٩"، و" العاملة ١٨٦٣"، و"العمل ١٨٦٦"، و"حرية الفكر ١٨٧٠"، و"الله والوطن والحرية ١٨٨٣"، و"فيكتور كوزان ١٨٨٧"، و"آراء وخطب ١٨٨٨"، و" المرأة في القرن العشرين ١٨٩١". وغير ذلك من كتب مهمة تشهد له بطول الباع وسعة الإطلاع والعمل بغير انقطاع.

ويعد الدِّين الطبيعي نتاجًا خاصًا للجهد العقلي والتأملات الفلسفيَّة، حتى أُطلق عليه "دين الفلاسفة"؛ حيث يعتبره الكثير من الفلاسفة الدِّين العاقل؛ لا لأنَّه مستنتج من مبادئ عقلانية، وإنَّما بقدر ما هو مطابق للعقل الذي يعتبره صالحًا. وقد ارتبط عصره الذهبي بالفكر الفلسفي في القرن الثامن عشر، ذلك القرن الذي كان قليل التدين؛ حيث كان كل تقدم تحرزه الدراسات الوضعيَّة يزيد من فرضية تقدم الدِّين الطبيعي وازدهاره. ويختلف الدِّين الطبيعي عن الأديان السماوية بأن الأول يقوم على وحي الضمير والعقل، في حين يقوم الثاني على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل. وتكون العبادة الحقيقية في الأول هي ممارسة الفضيلة في حين تتمثل في أداء الطقوس والشعائر والأوامر الإلهية في الأديان السماوية.

وتكمن أهمية هذا البحث في اتجاهين مهمين: الاتجاه الأول هو الإحاطة بموضوع الدِّين الطبيعي ذلك الموضوع الكلاسيكي الذي على قدر أهميته الكبيرة كدين للفلاسفة، وجد من الإهمال ما لم تجده موضوعات أخرى أقل أهمية منه، **فلا يوجد – بعد البحث والتدقيق– دراسة أكاديمية عربية واحدة عنه. أمَّا الاتجاه الثاني فهو يعد أول دراسة عربيَّة تميط اللثام عن فلسفة الفيلسوف الفرنسي "سيمون" الذي لا توجد – أيضا– عنه دراسة واحدة باللغة العربيَّة،** رغم أنَّ عميد الأدب العربي "طه حسين" قد تنبه في النصف الأول من العقد الثاني من القرن العشرين إلى أهمية أعماله الفلسفيَّة فقام بترجمة أحد أعمدتها الرئيسة، وهو كتاب "الواجب" ونقله إلى العربيَّة بمشاركة "محمد رمضان" في عام ١٩١٤م، وعقَّبَ الشيخ "مصطفى عبدالرازق" شيخ الأزهر بدراسة ناقدة على ما تضمنه الجزء الأول من الكتاب عقب نشره مباشرة. وقال الأمير "أمين أرسلان" عن "سيمون":" إنَّه أنار العالم بمشكاة علمه وفضله وآدابه ومات موتة الجندي في حومة النضال والجدال"[(١)]. كما تم العثور على عدة مقالات نُشرت عنه في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، مثل ما نشرته: مجلة المقتطف عام (١٨٩٦)، ومجلة الهلال عام (١٨٩٧)، ومجلة الجامعة عام (١٩٠٣) التي جعلها "فرح أنطون" –أشد المعجبين بـ "سيمون" عربيًا– بمثابة الناطق الرسمي لأفكار "سيمون" في العالم العربي، ومجلة المقتبس عام(١٩٠٦)؛ وقد أشادت كل هذه المقالات المبكرة بكتابات "سيمون" الفلسفيَّة، ونبهت إلى أهمية نقل تراثه

[(١)] أمين أرسلان، جول سيمون، **مجلة المقتطف**، العدد (٧)، ١ يوليو ١٨٩٦، ص ٥١٧.

الفلسفي إلى الثقافة العربيَّة. ورغم ذلك وجد إهمالًا وتجاهلًا غير مبرر يحتاج إلى بحث جاد لتفسيره.

ولا تبغ هذه الدراسة فقط الوقوف عند المضمون العام لمفهوم الدِّين الطبيعي عند "سيمون" بقدر ما تريد أن تعكس الهدف الأخلاقي الذي توخاه "سيمون" من وراء الدِّين الطبيعي، وجعله يصرّح في أكثر من موضع بأن التعبد الحقيقي موجود بكامله في ممارسة الفضيلة، وجوهره إذابة العبادة في الممارسة الأخلاقيَّة البحتة. ولذلك انطلقت هذه الدراسة للإجابة على مجموعة من الأسئلة الجوهرية التي شكلت الإجابة عليها الأعمدة الرئيسة لها، كان من أهمها: ما المقصود بالدِّين الطبيعي؟ وما الغاية التي ينشدها "سيمون" والنتائج العمليَّة التي يرمي إلى تحقيقها؟ وما الدوافع الرئيسة التي دفعت "سيمون" للاعتقاد فيه والدفاع عنه؟ وما البنية العقائديّة للدين الطبيعي؟ وما الذي ينبغي على الإنسان فعله تجاه الإله في الدِّين الطبيعي؟ وما هي أوجه النقد التي يمكن توجيهها لرؤية "سيمون" حول الدِّين الطبيعي؟

ومن ثم اعتمد هذا البحث على مجموعة من المناهج البحثية كالمنهج التحليلي؛ بغية تحليل النصوص للوقوف على حقيقتها وتجاوز حدود الشرح النصي الذي لا يمثل في هذا البحث سوى خطوة واحدة تبدو كمقدمة موضوعية للصعود نحو التأويل الفلسفي للنص بوصفه يشكل بنية استدلالية وإشكالية متشابكة العناصر ويأتي ضمن نسق محدد اكتسب داخله دلالته الحقيقية. وكذلك المنهج المقارن لمقارنة آراء "سيمون" بآراء غيره من فلاسفة الدِّين الطبيعي السابقين واللاحقين حسب ما تقتضي الضرورة البحثية. كما أن المنهج النقدي يبقى ضروريًا هنا للوقوف على مناطق القوة والضعف في فكر "سيمون".

ولأجل معالجة الموضوع معالجة جيدة قسمنا هذا البحث إلى مقدمة وخمسة محاور رئيسة وخاتمة، تناولت المقدمة موضوع البحث وأهميته وتساؤلاته ومبرراته ومحاوره، ثم جاء المحور الأول بعنوان: مفهوم الدِّين الطبيعي. ليأتي المحور الثاني تحت عنوان: بواعث اهتمام "جول سيمون" بالدِّين الطبيعي ودفاعه عنه. أمَّا المحور الثالث فجاء بعنوان: البنية العقائدية للدين الطبيعي. وجاء المحور الرابع بعنوان: ما الذي ينبغي على الإنسان فعله تجاه الله في الدِّين الطبيعي؟. أما المحور الخامس والأخير فجاء تحت عنوان: رؤية "جول سيمون" حول الدِّين الطبيعي في ميزان النقد. ثم جاءت الخاتمة لتعرض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أولًا- مفهوم الدِّين الطبيعي:

يرجع لفظ "الدِّين الطبيعي" إلى"بيير فيريه" Pierre Viret (١٥١١-١٥٧١) تلميذ جون كالفن John Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤) في كتابه "التعليم المسيحي" الذي ظهر في عام ١٥٦٤م، وكان نفرٌ من المفكرين قد أطلقوا على أنفسهم هذا الاصطلاح بوصفهم يؤمنون بوجود الله ليتميزوا بذلك عن الملحدين، وإن كانوا ينكرون كل ما يتعلق بأسرار ألوهية المسيح وصلبه، ومن ثم يتميزون عن المسيحيين، ومن ثم انتقدهم "بيير فيريه" وأدرجهم مع الملحدين. وفي مقال بيير بايل Pierre Bayle (١٦٤٧-١٧٠٦) عن "فيريه" في معجمه التاريخي والنقدي الذي ظهر عام ١٦٩٧م، وترجم إلى الانجليزية عام ١٧١٠م كانت أهم إشارة إلى "الدِّين الطبيعي" كمذهب فكري، ومع ذلك ظل الاصطلاح مجهولًا في انجلترا حتى أطلقه صمويل جونسون Samuel Johnson (١٧٠٩-١٧٨٤) عام ١٧٥٥م على إنسان لا يعتنق دينًا معينًا من الأديان المعروفة، وإن كان يؤمن بوجود الله، فمعتنق الدِّين الطبيعي وإن كان موحدًا لا يلتزم بعقيدة معينة، وهو بصدد المسيحية ينكر عقيدة التثليث، ويعادي النظام الكنسي[١].

توجد صياغات مختلفة لتعريف الدِّين الطبيعي حسب اختلاف الفلاسفة الذين تعرضوا لتعريفه ومقاربته؛ حيث يرى "مراد وهبة" في معجمه الفلسفي أنَّ مصطلح "الدِّين الطبيعي" ظهر في القرن الثامن عشر ويدور على الإيمان بوجود الله وخلود الروح وانتفاء الوحي"[٢]. كما يعرّفه الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند André Lalande (١٨٦٧-١٩٦٣) في موسوعته الفلسفيَّة بأنَّه "مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانيّة النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي والنور الداخلي الذي ينوّر كلّ إنسان"[٣]. ويعرّفه "جميل صليبا" بأنّه "اصطلاح أُطلق على الاعتقاد بوجود الله وخيريّته، وبروحانيّة النفس وخلودها، وبإلزاميّة فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل"[٤]. وتُميِّز

---

[١] أحمد محمود صبحي، **وحملها الإنسان... مقالات فلسفيَّة**، بيروت، دار النهضة العربيَّة، ١٩٩٧، ص ١٩٠-١٩١.

[٢] مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨،ص ٣٣٣.

[٣] أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت- باريس: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١، ص ص ١٢٠٤-١٢٠٥.

[٤] جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج١، بيروت: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة،١٩٨٢، ص٥٧٣.

جاكلين لاغريه Jacqueline Lagrée (١٩٤٧-؟) بين الدِّين الطبيعي بما هو "فكر الدِّين وممارسته كما يحدّدها العقل بالاستقلال عن أيّ وحي"[١]. ودين الطبيعة "الذي يحيل إلى أشكال تاريخيّة للأديان، حيث تعبد كائنات وعناصر للطبيعة، كالشمس والنجوم والينابيع.."[٢]. كما تميّز بين الدِّين الطبيعي الذي يرتكز على العقل كمصدر ومعيار ومعرفة، إلا أنه لا يلتبس لا مع الدِّين العقلاني ولا مع أي نوع من أديان العقل؛ حيث يدل الدِّين الطبيعي على الدِّين الذي مر في غربال العقل ففسرَّه وبرَّره [٣]. ومن ثم جاء تعريف الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة له بأنه "الاعتقاد بأن هناك إلهًا كائنًا أسمى، خيِّرًا حكيمًا، قد خلق العالم، لكنَّه لم يعد يتدخل فيه"[٤].

وبناءً عليه ينبع "الدِّين الطبيعي" من حب الحقيقة والرغبة في رؤية عالم متجانس محكوم بالنظام، فإنَّ هذا الدافع يوجد عند بعض العقول الفلسفيَّة التي تمتلك فرصة التفكير في هدوء وفراغ، وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف بكونه حكيمًا مبدعًا عليمًا قديرًا ... وينشأ هذا المعتقد عند الفلاسفة القائلين بالدِّين الطبيعي عن دليل القصد والعناية، الذي يثبت أنَّ العالم بوحدة تصميمه وتجانسه وانتظامه والغائية المسيطرة على ظواهره وقوانينه، يدل على وجود إله حكيم يسيطر عليه[٥].

وبناء على ذلك، إذا كان الدِّين الطبيعي من مبادئه وأسسه الاعتقاد في وجود الله المُنظم للكون والمُعتني والرحيم به، وبروحانيّة النفس وخلودها، فلا غرابة عندما يصف ديفيد هيوم David Hume (١٧١١- ١٧٧٦) الدِّين الطبيعي بأنّه دين الصفوة من الفلاسفة، إلّا إنّه رغم ذلك يرى أن إيمان "الدِّين الطبيعي" بإله واحد حكيم عليم ليس معتقدًا توحيديًا نقيًا، بل إنّه يوجد مختلطًا ومشوبًا بتصورات غير ورعة عن الطبيعة الإلهيَّة.

---

[١] جاكلين لاغريه، **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي، بيروت، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣، ص١٠.

[٢] المرجع نفسه.

[٣] المرجع نفسه.

[٤] جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣، ص٣١٧.

[٥] محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدِّين**، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١، ص ٢٠.

ولذلك يرى "عبدالمنعم الحفني" أنَّ الدِّين الطبيعي إذا كان لا يقول بالبعث ولا الحساب، فإن دعاته لا يجحدون الإله بالكلية، وإن كانوا يُحِلُّونَ محل الإله فوق الطبيعي إلهًا طبيعيًا هو الإنسانية، حيث يدين الإنسان الفرد بحياته ووجوده للإنسانية، سواءٌ من ناحية استمراره البيولوجي أو ثقافته، وكذلك فإن البشرية تحتاج لهذا الإنسان الفرد، بعكس الإله في الديانات الكتابية حيث هو الغني عن عباده[١].

ومن ثم يمكننا القول إنَّ الدِّين الطبيعي قد سُمِّي "دينًا" لأنَّه يؤمن بوجود خالق أو صانع أو مهندس أكبر لهذا الكون، خلقه ونظّم قوانينه وتركه يسير على هذه القوانين دون تدخل لاحق منه. وسُمي "طبيعيًا" لأنَّ أنصار هذا الدِّين استغنوا – تقريبًا– عن كل ما هو غيبي ووقفوا عند كل ما هو طبيعي، فرفضوا الوحي والنبوات والمعجزات. ولذلك فالدِّين الطبيعي يعتمد المذهب الطبيعي(الطبيعاني) الذي ينظر إلى العالم نظرة ترفض ما هو فوق طبيعي وما هو روحاني، وتفسر العالم بقوى وتفسيرات طبيعية وبوجود سبب ونتيجة[٢]. ولكن مذهب "سيمون" تميَّز عن ذلك بالقول بوجود إله وبخلود النفس، حيث كان مآل فلسفته الاعتقاد بخلود النفس، وأن هذا الخلود شاهد على وجود الله. وأنه كان ينادي أنَّ الحق والعدل إن لم يقرنا بالحرية أصبحا هدفًا للقوة[٣].

ومن هنا كان تعريف "**سيمون**" للدين الطبيعي؛ حيث رأى أنَّ "**الدِّين الطبيعي هو مجموعة مذاهب دينيَّة وأخلاقيَّة يمكن للفلسفة أن تضعها عن طريق الملاحظة والاستدلال**"[٤].

وقد أُطلقت على "الدِّين الطبيعي" عدَّة مسميات أخرى من أهمها الربوبيّة أو الدِّين الربوبي؛ إذ إنَّ الربوبيّة Deism كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Deus والتي تعني رب، وهي تعني اصطلاحيًا الاعتقاد في إلهٍ عظيم خلق الكون، وتركه يعمل وفق قوانينه دون تدخل منه.

---

(١) عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠، ص ٣٦١.

(٢) وليم أرنست هوكنج، **أنواع من الفلسفة**، ترجمة فاطمة الشايجي، مراجعة وتقديم وتعليق إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الدولية للطباعة، ٢٠١٠، ص٧٢.

(٣) فرح أنطون، مشاهير المتقدمين والمتأخرين– الفيلسوف جول سيمون، **مجلة الجامعة**، العدد(٥)، السنة الرابعة، أغسطس ١٩٠٣، ص ٢٦٢.

(4) Simon (Jules), *Natural Religion*, Translated by J.W. Cole, Edited with preface and Notes by The Rev. J. B. Marsden, M. A., London, 1957, p.230.

وأن وجود هذا الإله هو أمرٌ عقليٌ خالص؛ حيث يمكن الوصول إلى هذا الخالق العظيم بالعقل وبالنور الطبيعي، دون الحاجة إلى أي دين. ومن هنا يقوم المذهب الربوبي على الاعتقاد بمقدرة العقل الفائقة على المعرفة دون الحاجة إلى عون خارجي، فالعقل قادر بمفرده، وبدون أن يكون في حاجة إلى وحي أو إلهام، قادر على قيادتنا إلى الفهم الصحيح للدين والأخلاق[1]. كذلك يرفض الربوبيون فكرة أنَّ الاله كشف عن نفسه للإنسانيّة عن طريق الكتب المقدسة، ومن ثم تصبح فكرة الوحي والكتب السماوية مرفوضة لديهم، كما يرفضون النبوءات والمعجزات ويميلون إلى التأكيد على أنَّ الله (أو "الإله" أو المهندس العظيم الذي صمم الكون) لديه خطة لهذا الكون التي لا تتغير أبدًا سواء بتدخل الله في شؤون الحياة البشريّة أو من خلال تعليق القوانين الطبيعية للكون. كما يرون أنَّ ما تراه الأديان على أنه وحي إلهي جاء في الكتب المقدسة، ما هو عند معظم الربوبيين سوى تفسيرات صادرة عن البشر فقط لا غير.

وبناءً على ذلك " فإنَّ الربوبيِ A deist هو الشخص الذي يعتقد أنّ الله خلق العالم، ولكن هذا الخالق، بعد أن أتم عملية الخلق لم يعد يمارس أية رقابة إلزاميّة على ما يجري فيه. فقد أصبح العالم مستقلا استقلالا تاما عن الله، الذي لا يتدخل بأي شكل من الأشكال في سير هذا العالم (بل تركه يعمل وفقًا لقوانين الطبيعة التي خلقها عندما خلق كل شيء). والربوبي بهذا المعنى هو شخص يؤكد على وجود الخالق الإلهي لكنّه ينكر الوحي، ويعتقد أنَّ العقل البشري وحده قادر على أن يعطينا كل ما نحتاج إلى معرفته لنحيا حياة أخلاقيَّة ودينيَّة صحيحة" [2]. وإن كان بعض الربوبيين يعتقدون أن الله يمارس التحكم اللائق providential control في العالم، ويجهز لحالة مستقبلية من الثواب والعقاب، في حين ينفي آخرون هذا المعنى تمامًا، ومع ذلك فقد اتفق جُلّ الربوبيين على أنَّ العقل البشري وحده هو الأساس الذي يُستند إليه لحسم المسائل الدِّينيَّة، ورفض الإدعاء الأرثوذكسي الذي يستند إلى الوحي الإلهي لتقرير حقائق دينيَّة

(١) رونالد سترومبرج، الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١– ١٩٧٧، ترجمة أحمد الشيباني ، القاهرة، دار القارئ العربي، ط٣، ١٩٩٤، ص١٧٦.

(2) Routledge, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, first Published , London and New York, 2005, p.164. (Art: Deism).

تتجاوز العقل البشري[١]. "فالله –حسب ماثيو تندال– قد أعطى البشرية في كل الأوقات كافة الوسائل اللازمة لمعرفته"[٢].

ومن المعروف أن الربوبيين بمن فيهم "جون تولاند" John Toland (١٦٧٠–١٧٢٢) وماثيو تندال Matthew Tindal (١٦٥٧– ١٧٣٣) وأنتوني كولينز Anthony Collins (١٦٧٦– ١٧٢٩) كانوا يبدون احترامهم للأخلاق المسيحية ولمفهوم الدِّين المسيحي، لكنهم كانوا يسددون سهامهم وتساؤلاتهم الناقدة إلى وجوه العقيدة المسيحية. فقد طوّف "تندال" في غير ترفق بكل أوهام اللاهوت. فتساءل لِمَ أعطى الله وحيه لشعب صغير واحد هم اليهود، وجعله حكرًا عليهم أربعة آلاف سنة، ثم أرسل إليهم ابنه بوحي آخر ما زال بعد ألف وسبعمائة سنة مقتصرًا على أقلية من الجنس البشري؟! فأي نوع من الآلهة ممكن أن يكون هذا الإله الذي استعمل هذه الطرق السقيمة بمثل هذه النتائج البطيئة الناقصة؟! وأي إلهٍ رهيب هذا الذي عاقب آدم وحواء على طلب المعرفة ثم عاقب كل زراريهم لمجرد أنهم ولدوا؟ وغير ذلك من أسئلة تنقض اللاهوت المسيحي بقوة، موضحًا "أنَّ الناس إذا عجزوا عن التمييز بين الحق والباطل بعقولهم، فإنَّهم يقعوا ضحايا لقناعات الكهنة الذين يؤكدون لهم بأنَّه قد تم التأكد من صحة ما يقولونه منذ وقت طويل، وأنَّه من غير المقبول أخلاقيًا التشكيك في تلك الحقائق الدِّينيَّة التي تسمو فوق البرهان العقلي"[٣].

هكذا كان أنصار الدِّين الطبيعي يرون أنَّ الدِّين الطبيعي هو ذلك الدِّين الرقيق اللطيف الذي يكون متاحًا للعقل المحروم من العون، عقل جميع البشر. وأنَّه ليس ثمة ضرورة لوحي خاص بغية الزيادة في طاقاته، وأن الاعتقاد بمثل هذه الضرورة إنما هو أسطورة يهودية[٤]. فالدِّين الطبيعي هو دين الكمال على الإطلاق، وأنَّ الوحي الخارجي لا ينقص من كماله أو

---

(1) Ibid, p.164.

(2) Tindal (Matthew), *Christianity as Old as the Creation: or The Gospel A Republication of The Religion of Nature*, The Second Edition, London, W.D, p.1.

(3) Ibid, p.209.

(٤) رونالد سترومبرج، **الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١– ١٩٧٧**، ص١٧٧.

يزيد[١]. وأشهر ما قيل في ذلك ما قاله "جان جاك روسو":"أنتم لا ترون في بياني غير الدِّين الطبيعي... أرُوني ما يمكن إضافته، في سبيل مجد الرب، وفي سبيل خير المجتمع، وفي سبيل مصلحتي الخاصة، إلى واجبات الناموس الطبيعي، وأي فضيلة يمكنكم أن تُثْبِتُوا من دين جديد لا تكون نتيجة لديني، فأعظم الأفكار عن الرب تنشأ عن العقل وحده، وانظروا إلى منظر الطبيعة، وأنصتوا لصوت الباطن، أفلم يقل الله كل شيء لأعيننا ولضميرنا وحكمنا؟"[٢].

ووفقا لـــ"تندال" يعتقد الربوبيون أنَّ المسيحية ما هي إلا "إعادة نشر دين الطبيعة"، وأنَّها قديمة قدم الخليقة نفسها، وأنَّ تعاليم الدِّين الطبيعي ومبادئه الأخلاقيَّة مستمدة من العقل وحده الذي يقودنا إلى الخير وإلى الخلاص، فهذا الدِّين منقوش في كل قلب؛ فالوحي الحقيقي – في نظر تندال– موجود في الطبيعة ذاتها، وفي عقل الإنسان الممنوح من الله، وأن الإله الحقيقي هو الذي كشف عنه نيوتن، المهندس لعالم عجيب يعمل بعظمة وجلال وفق قانون ثابت؛ والفضيلة الحقة هي حياة العقل في انسجام مع الطبيعة" فكل من ينظم ميوله الفطرية بحيث تؤدي إلى أقصى حد لاستخدام عقله، وصحة جسده، ولذات حواسه، مجتمعةً كلها معًا (لأن في هذا سعادته) له أن يثق بأنه لا يمكن أن يغضب خالقه الذي إذ يحكم كل الأشياء حسب طبائعها فهو لابد أن يتوقع من مخلوقاته العاقلة أن تسلك وفق هذه الطبائع. تلك هي الفضيلة الحقة، وتلك هي المسيحية الحقة "القديمة قدم الخليقة"[٣].

كما أُطلق على هذا الاتجاه مذهب "**التأليه الطبيعي**" وقد أشار "لالاند"، وغيره، إلى أن مصطلح التأليه الطبيعي، استعمل بمعان عديدة، وأُطلق اطلاقات مختلفة، ولكنه أشار إلى أنه يقصد به عند طائفة من الفلاسفة أنَّه "مذهب الفلاسفة الذين لا يسلمون إلا بوجود الله، وبخلود

([1]) Tindal, *Christianity as Old as the Creation: or The Gospel A Republication of The Religion of Nature*, p.49.

[٢] جان جاك روسو، **إميل أو التربية**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥، ص٥٣٣.

[٣] ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ج٣٥، ترجمة فؤاد أندرواس – محمد علي أبودرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١، ص ١٧٤.

النفس وشُرعة الواجب، رافضين العقائد المذهبية المنزّلة، وحتى مبدأ المرجعية في الشأن الدِّيني"[١].

وهنا يجب أن ننوه على الاختلاف بين مدلول مصطلح "الدِّين الطبيعي" ومصطلح "المؤلهة" أو "التأليه" من غير إضافة إلى لفظ آخر؛ إذ قد استخدمت كلمة **المؤلهة** لأول مرة في القرن السادس عشر للدلالة على هؤلاء الذين يعترفون بإله خالق دون التسليم بالوحي المسيحي. واستخدمت في القرن السابع عشر للدلالة على هؤلاء الذين يعترفون بوجود إله خالق وينفون العناية الإلهية وخلود النفس. كما أُستخدمت أيضًا لتطلق على مجموعة من الكتاب الذين ينتمون – في الغالب– إلى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، من الذين أقرُّوا بوجود الله، ولكنهم رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة والأسرار المُوحى بها، وحاولوا إيجاد الماهية العقلية في قلب الديانات التاريخية المختلفة. لقد كان لديهم بوجه عام إيمان بالله، يميزهم عن الملاحدة، وكانوا لا يؤمنون جميعا بوحي فريد وخطة للخلاص متعالية على الطبيعة، وذلك يميزهم عن المسيحيين الأرثوذكس، وبمعنى آخر، لقد كانوا عقليين آمنوا بالله[٢].

كما يُلقب "الدِّين الطبيعي" أيضا بلقب "**دين الفطرة**" كما يخبرنا "جان جاك روسو"؛ حيث آمن "روسو" بوجود إله خلق هذا العالم في أحسن صورة ويعتنى به، وما على الإنسان إلا أن يعبد الله بحسب ما يمليه عليه ضميره ومشاعره دون الاعتماد على أي دين يزعم أنه موحى به من عند الله[٣]. كما يلقبه البعض بالدِّين العقلي أو دين الفلاسفة لأنه مع إقراره بوجود الخالق يعتمد اعتمادًا أساسيًا على تصورات العقل في إقامة العلاقة بين الله والكون، والله والإنسان.

---

(١) أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت– باريس، منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١، ص٢٥٨.

(٢) فريدرك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة** ، ج٥، ترجمة محمود سيد أحمد ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص٢١٣.

(٣) جان جاك روسو، **دين الفطرة**، نقله إلى العربيَّة عبدالله العروي، الدار البيضاء– المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢، ص ٨٩.

ولكن قد يطلق مصطلح "الدِّين الطبيعي" ولا يقصد به هذا المعنى الذي أوردناه من قبل، فقد أطلقه "هيجل" على الدِّين البدائي، المختلط بخواص الطبيعة، غير المتصف بالحرية[١]. أي أنه كان يعني بالدِّين الطبيعي تلك الأديان البدائية التي لم يستطع الإنسان فيها مجاوزة الطبيعة المحيطة به، فألهها.

ومن ثمَّ يصبح الدِّين الطبيعي –حسبما يزعم دعاته– دينٌ طبيعيّ للإنسان؛ أي مطابق لطبيعته ومناسب لها؛ فالإنسان مدعو طبيعيًا إلى الاعتراف بإله أو بالدِّين أكثر من أي طابع آخر. والدِّين الطبيعي معارض للأديان التاريخية فوق الطبيعية التي تعتمد على مصادر غيبية عليا لا تخضع للعقل أو تبدو فوقه، فهو دين يعتمد على العقل أولًا وأخيرًا، ويرتكز عليه كمصدر للمعرفة ومعيار لها؛ إنَّه الدِّين الذي مرَّ في غربال العقل ففسرّه وبرّره، ومن ثمَّ يبتعد تمام البعد عن الأسرار، والألغاز، والغموض، وكافة صور اللامعقول الدِّيني، كما يبتعد تمامًا عن وصاية رجال الدِّين وسلطتهم الدِّينيَّة، ويميل اتجاهه العام إلى إذابة العبادة في الممارسة البحتة للأخلاق المسيحية. وتتمثل معتقداته ومبادئه في الاعتقاد بوجود الله، والعناية الإلهية، وحرية الإنسان، وخلود النفس، ومبدأ العدالة، وسعادة مستقبلية وثواب مرهونة بمسالك الإنسان الأخلاقيَّة.

ومن ثمَّ فهو دين لا وجود له إلا على مستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة ولم يكن له أتباع عند جمهور البشر. ومن أبرز القائلين بالدِّين الطبيعي: "هربرت تشيربري" Lord Herbert of Cherbury (١٥٨٣–١٦٤٨) في القرن السابع عشر؛ حيث كان أول من أعلن عن تشكله، ووضع مبادئه الرئيسة التي تمثلت في القول بوجود الله، الذي يجب أن يُعبد، والذي يتوقع أن يتوب الناس عن خطاياهم، وأن يعيشوا تقاة فاضلين، والذي سوف يحاسبهم ويعاقبهم في الحياة الآخرة، ويمكن البرهنة على هذه المبادئ عن طريق العقل، دون مساعدة الوحي؛ ولذلك فإنها تؤلف دينًا طبيعيًا[٢]. كما كان من أبرز دعاته في القرن الثامن عشر: "جون لوك" (John Locke١٦٣٢–١٧٠٤)، و"جون تولاند"، و"ماثيو تندال"، و"كولينز"، و"ديدرو" (في

---

[١] محمد عثمان الخشت، **المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة**، القاهرة، دار نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٨، ٢٦٥.

[٢] وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٥، ص ٢٢٨.

إحدى مراحله وتحولاته الدِّينيَّة)، و"جان جاك روسو"، وفولتير Voltaire (١٦٩٤-١٧٧٨)، وتوماس بين Thomas Paine (١٧٣٧-١٨٠٩). بينما كان كل من: أوغست كونت Auguste Comte (١٧٩٨-١٨٥٧)، ولودفيغ فيورباخ Ludwig Feuerbach (١٨٠٤-١٨٧٢)، و"جول سيمون" أبرز دعاته في القرن التاسع عشر. وكان "جون ديوي"، "وإريك فروم" أشهر ممثليه في القرن العشرين.

ثانيًا- بواعث اهتمام جول سيمون بالدِّين الطبيعي ودفاعه عنه:

شهد الدِّين الطبيعي ازدهارًا في القرن التاسع عشر -ذلك القرن الذي عاش فيه "سيمون"- نتيجة لعدد من البواعث قد ساهمت في ازدهاره في القرن الثامن عشر، والتي كان من أهمها: ارتباط الكنيسة بصعود الأحزاب السياسية وسقوطها، وازدياد الثروة ومطالب اللذة في طبقات المجتمع العليا نتيجة للتوسعات الاستعمارية، وتداول الأفكار بفضل التجارة والسفر، والإلمام المتزايد بالأديان والشعوب غير المسيحيّة، وتكاثر الملل وتبادل النقد فيما بينها، وتطور العلم، وازدياد الإيمان بالأسباب الطبيعية والقوانين الثابتة، والدراسة التاريخية والنقدية للكتاب المقدس، واستيراد أو ترجمة كتب خطيرة، مثل: "معجم بيل" و"الرسالة اللاهوتية السياسية لسبينوزا"، و"الكف عن رقابة الدولة على المطبوعات"، و"مكانة العقل الصاعدة"، و"المحاولات الجديدة للفلسفة"، في أعمال" بيكون"، و"هوبز"، و"لوك"، لتفسير العالم والإنسان تفسيرات طبيعية[١].

وإذا كانت هذه البواعث بمثابة بواعث عامة أدت إلى ازدهار الدِّين الطبيعي بين طبقة المثقفين والمفكرين والفلاسفة، فإنَّ هناك بواعث خاصة دفعت "سيمون" إلى الاعتقاد في الدِّين الطبيعي والدفاع عنه، وهو الأمر الذي يمكننا أن نقسمه إلى ثلاثة أنواع من البواعث الرئيسة، يمكن تفصيلها كالتالي:

١- **بواعث دينيَّة:** يُعد "سيمون" متدينا بشكل ما؛ وقد بدا عليه التدين منذ نعومة أظفاره نظرًا لطفولته الموربيهانية (نسبة إلى موربيهان Morbihan المقاطعة الفرنسية التي تقع شمال

[١] ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ج٣٥، ص ١٧٢.

غرب فرنسا)[١]. ومن ثمَّ تصدى مبكرًا للنزعات الإلحاديّة والتشكيكيّة التي سادت فرنسا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ إذ ذاعت شهرة بعض المؤلفات الإلحادية بين أيدي العامة والقراء والمثقفين، من قبيل: كتاب "نظام الطبيعة" لهولباخ Hollbach، وكتاب لامتري Lamettri "الإنسان والآلة"، وكتاب "ديدرو" "رسالة عن العميان في خدمة المبصرين". فرأى "سيمون" أنَّ معنى أن نكون عقلانيين لا يعني بالضرورة أن نكون ملحدين، ولكن من الممكن أن نكون عقليين ودينيين في الوقت ذاته. ومن ثمَّ كان هؤلاء الملحدون، كما تقول "جاكلين لاغريه":"هم الخصوم الحقيقيين الذي كان "سيمون" يرغب في إكمالهم أو تصحيحهم أكثر من دحضهم، بأن يُرضي، سواء أكان ذلك للشعب أو لدى الفلاسفة، حاجة دينيَّة أصيلة لديه"[٢]. **ومن ثمَّ كان الدِّين الطبيعي –في ذلك العصر– بمثابة وقاية ضد الإلحاد وموجات الزندقة المؤدية إلى الفوضى الأخلاقيَّة والإباحية؛ حيث لم يعد الخيار بين الكاثوليكية والعلمانية– كما كان في السابق– وإنَّما كان الخيار بين دين الفطرة والإلحاد.** ولذلك قيل عن كتاب "الدِّين الطبيعي" لـ "سيمون" إنَّه "عبارة عن إنجيل نفس تملصت من حرفية القواعد وأخذت تعترف باعتقاداتها في قرن ساد فيه ترك الاعتقاد"[٣]. كما أنَّ المسيحية في القرن الثامن عشر قد لازمتها تهمة النزعة التشاؤمية الناتجة عن ميراث البشرية للخطيئة الأصلية، تلك النزعة التي وَجَدت مناهضة فعلية نتيجة الكشوف الجغرافية، والفتوحات وانتصارات الأوروبيين على غيرهم من الشعوب، الأمر الذي دعا إلى التفاؤل والعَلمانية مما عزا بــ"فولتير" إلى القول:"إنَّ الحياة في لندن وباريس وروما أفضل من الحياة في جنة عدن" معبرًا بذلك عن روح عصره[٤].

كذلك رأى "سيمون" أنَّ الأديان الوضعية (المقصود الديانات الموحى بها ومن الواضح أنَّ النموذج هنا هو الكاثوليكيّة البابوية المتطرفة) تستند إلى سلطة الوحي وسلطة رجال الإكليروس، وهي تعطي إجابات محددة ومؤكدة عن المسائل الكبرى(التي هي أيضًا مسائل الفلسفة) حول أصل الإنسان، وغاية الحياة، وقاعدتها، والمستقبل المُعد لها.

---

[١] جاكلين لاغريه، **الدِّين الطبيعي**، ص ١١٠(الهامش).

[٢] المرجع السابق، ص ١٠٨.

[٣] فرح أنطون، مشاهير المتقدمين والمتأخرين، ص٢٦٣.

[٤] أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان... مقالات فلسفيَّة، ص ١٨٦.

الأمر الذي يجعل إنسان دين الوحي بالضرورة إنسان غير متسامح لأنَّه يؤمن بأنَّه قد تلقى الحقيقة المطلقة من مصدرها غير البشري المعصوم. ومن ثم رأى "سيمون" أنَّه "ليس لسلطة دينيَّة ولا لإنسان ولا لحكومة أن تتبع سبيل التعصب المدني من غير أن تكون مجرمة. ولكن الدِّين الوضعي الذي يدّعي أنَّه مُؤسس على كلمة الله إنما هو بطبيعته غير متسامح في نفسه فهو يسلك سبيل العصبية الدِّينيَّة"(١). ولذلك اشتهر "سيمون" بمعارضته للسلطة الإكليركية في فرنسا دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا(٢)؛ إذ آمن بأنَّ الدِّين الطبيعي المُؤَسس على الفلسفة لا يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، بل يدعو إلى المناقشة وتداول الرأي حول المسائل الكبرى، فالفلسفة تدرس كل الحوادث وتشرح المبادئ ولا تهمل ظرفًا من الظروف، ومع ذلك تحس من نفسها النقص والتردد وعدم الكمال في كثير من المسائل التي تنقصها فيها القواعد المقررة، ولذلك لم تدع لنفسها العصمة أو امتلاك الحقيقة المطلقة يوما ما. ومن ثم وجدت الفلسفة لتقاوم التعصب وأن الفيلسوف المؤمن بالدِّين الطبيعي يُجلّ كل الأديان التي لا يتبعها ما دامت لا تخالف القوانين الأبدية للأخلاق.

٢- **بواعث سياسية:** لا يمكن عزل السياسة مطلقًا عن فكر "سيمون"؛ حيث إنَّه رجل دولة من طراز رفيع. وقد عَرَفَ القرن الثامن عشر تدعيمات أخرى للدين الطبيعي عملت على تجديد فرضياته المركزية في وسط غير الوسط الفلسفي أو اللاهوتي، جاءت من الوسط الماسوني؛ حيث كانت قوانين "أندرسون" Anderson التي كتبها في لندن عام ١٧٢٠، تشير كموجب أول للبنَّاء، إلى طاعة الأخلاق، وأن لا يكون –أبدًا– ملحدًا غبيًا ولا فاسقًا بلا دين. وإذا كان البعض يرى أن بعض المحافل الماسونية قد تركت مسألة اختيار الدِّين للشخص حسب حريته، فإن الأغلبية ترى أن المحافل الماسونية كانت تلزم أعضاءها بضرورة اتباع الدِّين الذي يوافق عليه الناس جميعًا؛ أي ذلك الدِّين الذي يؤمن بوجود الله، مهندس الكون الأعظم، وبخلود النفس، ومبدأ حب البشرية. وقد تبنت الماسونية الفرنسية – التي انضم إليها

---

(١) جول سيمون، **الواجب**، ج٤، ترجمة محمد رمضان– طه حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠، ص٧٢.

(2) Bertocci (Philip), *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848–1886*, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1978, p.7.

"سيمون"- في عام ١٧٥٣ كنص تأسيسي دستور "أندرسون"، وينص دستور التنظيم الماسوني الفرنسي المنشور في عام ١٨٧٣ في مادته الأولى على: "إن مبادئ الماسونية هي: وجود الله، وخلود النفس، والتضامن البشري. وترى الماسونية أن حرية الضمير حقًا خاصًا لكل إنسان، ولا تستبعد أحدًا من أجل معتقداته. وشعارها الحرية والمساواة والأخوة"[١]. وإن كانت الماسونية فيما بعد قد تخلت تدريجيًا عن الاسناد الدِّيني الذي كان يبدو غير متوافق مع االاتجاه العام لمؤسسة علمانية. لكن يجدر القول بأن الماسونية في عصر "سيمون" كانت تدعم القول بإله واحد هو المهندس الأعظم لهذا الكون، وتؤمن بخلود النفس في عالم أخروي. ومن المعروف أن "سيمون" قد تدرب في عام ١٨٨٠ في محفل اليقظة الماسوني شرقي بولونيي Orient de Boulogne رغم أنَّه كان ماسونيًا-كما قالت عنه "جاكلين لاغريه"- قليل النشاط [٢].

٣- **بواعث فلسفية:** يمكن التحدث عن عدة بواعث فلسفيَّة قد دفعت "سيمون" إلى الاهتمام بالدِّين الطبيعي؛ ويتمثل الباعث الفلسفي الرئيس في رغبة "سيمون" في استعادة موضوع كان يبدو أنَّه اكتمل مع كانط الذي قابل بين الدِّين التاريخي والدِّين الأخلاقي، وزعم أنَّ الدِّين الأخلاقي هو الذي يضمن خلاص البشرية ويحقق السلام الدائم[٣]، فأراد "سيمون" أن يستعيد الدِّين الطبيعي بوصفه اتجاهًا فلسفيًا له تواجده في كل العصور الفلسفيَّة مؤكدًا على أنَّه لم يختف تمامًا، وإنما أخذ أشكالًا أكثر تسترًا وتقنعًا. **فقد اعترف "سيمون" نفسه "أن الدِّين الطبيعي قد قوي الآن في انجلترا وفرنسا بين الرجال الأكثر حكمة والأكثر تفكيرًا"**[٤]. ومن ثم كانت دعوة "سيمون" في الطبعة الثالثة لكتاب "الدِّين الطبيعي" التي صدرت عام ١٨٥٧ إلى ضرورة تحديده بدقة، في تحذيرٍ له أهدافه؛ إذ إن نجاح الكتاب ترافق مع إنكار متصلب[٥]. كما أراد "سيمون" من خلال آرائه حول الدِّين الطبيعي أن يبرهن على عدم

---

[١] جاكلين لاغريه، الدِّين الطبيعي، ص ١٠٨.

[٢] المرجع السابق، ص ١٠٩(الهامش).

[٣] انظر، إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص٤٦.

[4] Jules Simon, Natural Religion, p. VII .

[٥] جاكلين لاغريه، الدِّين الطبيعي، ص ١١٠.

التضاد بين العقل والإيمان – تماما كما فعل معظم فلاسفة العصور الوسطى عندما حاولوا التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة– من خلال الرد على خصومه من البابويين المتطرفين الذين رأوا استحالة أن تكون عقلانيًا ودينيًا في آنٍ واحد؛ إذ إنَّ العقل مدان بالتشكيكية، وإذا أردت أن تكون مؤمنًا حقا فعليك أن ترد جميع نظرياتك حول الإله والخلق والمستقبل إلى الأديان المُوحى بها. وأنَّ العقل لا يمكنه أن يكون أحد المصادر الرئيسة لمعرفة الله[١]. فمثل هذا الرأي في نظر "سيمون" متطرف جدًا؛ حيث يرى أننا إذا نظرنا نظرًا مجردًا فإننا لا نرى تناقضًا في قبول أنَّ الله خلقنا قادرين على إدراك الحقيقة بما لنا من مواهب طبيعية، وأنَّه من طريق أخرى أرشدنا مباشرة إلى الحقائق اللازمة للنجاة، "فمهما كان ضعف الذكاء الإنساني، فإنَّ الإله يبارك ويخصب الجهود التي لا هدف لها سوى الحقيقة، والتي لا تسعى وراء ثواب آخر"[٢]. بل أن "سيمون" يصرّح في نص قد يظنه القارئ للوهلة الأولى أنَّه للفيلسوف العربي "ابن رشد" في كتابه "فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال" حيث يقول: "فلو أنَّ الحقيقة الدِّينيَّة والحقيقة الفلسفيَّة متناقضتان لكان من الواضح أنَّه لا يمكن قبولهما معًا، إذ ليس من الممكن أن يتعدد الحق، ولكن ليس في أصل الدِّين الوضعي(السماوي) ولا في أصل الفلسفة ما يقتضي تناقضهما فيما لهما من تفصيل"[٣]. ومن ثمَّ، يرى "سيمون" أنَّ الاعتقاد بالتعارض بين العقل والإيمان هو بمثابة خسارة لكليهما معًا، وأن الطريق الوحيد للجمع بينهما لا يكون إلا من خلال الدِّين الطبيعي[٤]. وهكذا لم يعد "سيمون" يطالب بحق التفحص الحر، الذي أصبح في عصره حقًا مكتسبًا للطبقة الفكرية وريثة الفكر الفولتيري. وإنَّما أصبح يطالب بالحق في أن نكون عقلانيين ودينيين في وجه التشكيكية أو الإلحاد المسيطرين لدى المثقفين أو مذهبية السلطة الحاضرة لدى العقول الدِّينيَّة، وبخاصة الكاثوليكية [٥].

---

(1) Simon, Natural Religion, p. VII .

(2) Ibid, p. 257 .

(٣) جول سيمون، الواجب، ج٤، ص٧١.

(4) Simon, Natural Religion, p. VIII .

(٥) جاكلين لاغريه، الدِّين الطبيعي، ص ١١٠.

كما تعد من أبرز البواعث الفلسفيَّة التي دعت "سيمون" للدفاع عن الدِّين الطبيعي والاعتقاد به، هو أنَّه إذا كانت مهمة الدِّين الطبيعي في القرن السابع عشر هي المطالبة باستقلالية العلماني ضد المؤسسات الكهنوتية، فإن الدِّين الطبيعي في القرن التاسع عشر يطالب بالاستقلالية الدِّينيَّة للمواطن ضد التعبدات المفروضة من قبل الدولة، سواء أكانت ثورية أو خاصة بكنيسة للدولة، على أمل أن تقوم الدولة بالدعوة إلى ضرورة الاعتقاد بوجود إله متسام وغير محدد[١]. ولهذا لم يرض "سيمون" عن اتجاه ديكارت الذي كان حريصًا على ألا يُغضب الكنيسة، حيث أعلن مبدأ الشك في كل شيء لا يبدو أمام العقل واضحًا متميزًا مستثنيًا الأخلاق والدِّين؛ لأنَّ حقائق الأخير صادرة عن الوحي. ولمَّا كان "سيمون" لا يؤمن بوجود حقيقة اسمها "الوحي" لم يجد مبررًا لهذا الاستثناء، وطرح المسيحية بكل معتقداتها وطقوسها وأسرارها أمام العقل، وهو في ذلك كان متأثرًا بـ "اسبينوزا" الذي خصه بمقالة مسهبة[٢]. واصفًا إيّاه بأنه رغم نقاء حياته، وشجاعته، وعبقريته، وحبه الصادق والقوي لمجتمعه، لم يكن معروفًا في حياته، وتمَّ رفض مذهبه، ولعَنهُ قرنُه، ولم يجد العدالة في الأجيال التالية. ومن ثمَّ دعا "سيمون" إلى ضرورة فهم فلسفة "اسبينوزا" بعيدًا عن رؤى المضللين، وقبل نظريته التي عقدها بين الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة (الله والعالم) لا بمعنى وحدة الوجود، وإنما بمعنى التوازي بين الفعل الإلهي وقوانين الطبيعة مادام العالم يسير وفقًا لقوانين ثابتة كالساعة الدقيقة التي صنعها الصانع دونما أدنى خلل[٣]. كذلك رفض "سيمون" ماديَّة الفلاسفة الماديين، من أمثال: "هوبز" و"لوك" و"هيوم" الذين ذهبوا إلى أنَّه لا وجود إلا للمادة كنوعٍ من الرفض لكثير من موضوعات عالم الغيب، وتبنوا أخلاقيات مذهب اللذة. وذهب "سيمون"، مخالفًا إياهم، إلى القول بوجود إلهٍ خالق، وأنَّ الأخلاق يمكن أن تستمد من الدِّين الطبيعي أو من العقل بأكثر مما يمكن أن تُؤخذ من التشريع الدِّيني.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١١.

(2) See, Simon (Jules), *Spinoza*, Revue des Deux Mondes (1829-1971), 1er JUIN 1843, Nouvelle Série, Vol. 2, No. 5 (1er JUIN 1843), pp. 756-786.

(3) Ibid, pp.758,770.

٤- **بواعث علمية:** أقحم "سيمون" – مثل جُلّ القائلين بالدِّين الطبيعي- نهج العلم في مسائل الدِّين، والمقصود بنهج العلم تلك النزعة التجريبية القائمة على الملاحظة والتجربة، أو الاستدلال العقلي القائم على ضرورة مبدأ العلّية. ولما كانت معتقدات الدِّين غيبيات لا تخضع للمشاهدة الحسيّة أو مبدأ العليّة، فقد جرَّد أصحاب الدِّين الطبيعي دينهم من الوحي والمعجزات وأسرار التثليث بوصفها معتقدات يشوبها الغموض والشكوك إذا ما تعرضت لفحص العلم؛ إذ قد بدأت تتوافر معلومات كافية في مجال علم طبقات الأرض "الجيولوجيا" جعلت أحداثًا مثل تاريخ الخلق- الذي حدد له الأسقف "أوشر" عام ٤٠٠٤ ق.م- وقصة الفيضان أمورًا غير مرجحة. ولم تكن ثمة حاجة للانتظار حتى تكتمل المعارف الجيولوجية. ولنأخذ عقيدة التثليث المسيحية، كانت الرياضيات ضد هذا، إذ لا نجد نسقًا رياضيًا سويًا يقبل القول بأنَّ الثلاثة ثلاثة وفي الوقت ذاته واحد. أمَّا عن المعجزات فقد كان السؤال: لماذا توقفت؟ إذا كان بالإمكان إحياء الموتى في القرن الأول فلماذا بات غير ممكن في القرن الثامن عشر؟ وغير ذلك من حجج تبدو لنا عادية ومألوفة اليوم وكانت وقتها جديدة وجسورة[١]. واكتفوا من ذلك بالإيمان بوجود الله ووحدانيته وخلقه للعالم، وبالحياة الأخروية؛ أمَّا عبادته فتكون بالعمل الصالح دون طقوس أو شعائر. وهنا نجد أنَّ إقحام "سيمون" وغيره – ممن سار على دربه- للعلم في الدِّين الطبيعي، كان خطأً كبيرًا؛ إذ ليس للعلم شأنًا بالنزعة العَلمانية، كما لم يكن للدين شأنًا فيما فرضته الكنيسة على العلماء من قيود دينيَّة.

ثالثًا- البنية العقائدية للدّين الطبيعي عند جول سيمون:

بعد أن وقفنا على طبيعة مفهوم الدِّين الطبيعي عند "سيمون" وغيره من القائلين به، والمنظرين له. نرى أنَّه من الضروري الوقوف على البنية العقائدية للدين الطبيعي، فقد رأى "سيمون" أنَّ الدِّين الطبيعي لا ينكر أصل التدين وحتمية الالتزام بالله، بل أكد على ضرورته وأهميته، ولكنه أنكر الوحي وكل ما يتعلق به ورفض نزول أي شيء من الله إلى البشر، وأكد على بساطة الدِّين الطبيعي وخلوه من جميع العبادات والطقوس والشعائر. مرتئيًا أن "الدِّين الطبيعي ليس نظاما مقتبسًا من أي نظام مدرسي خاص؛ إذ إنَّه يتألف من اثنين أو ثلاثة من

---

[١] كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص١٣٠.

العقائد البسيطة التي تسمو على العقائد الموروثة ويؤيد ذلك العلم في كل العصور"[١]. وهو الأمر الذي سوف نقف عليه بالتفصيل فيما يلي:

١- وجود الله:

أَقرَّ "سيمون" بوجود إله مفارق، فوجود الله أمرٌ عقليٌ خالص، فضلًا عن أنَّه أمرٌ مفطورٌ في النفس الإنسانية؛ حيث إن "هناك غريزة مغروسة في عقل وقلب الإنسان ودافع طبيعي يجذبه نحو الله"[٢]. ويضيف "سيمون" قائلًا:"إن بإمكان العقل، دون أي مساعدة من الوحي، الوصول إلى اكتشاف وجود الله"[٣]، ذلك الوجود الذي لا ينقطع أبدًا؛ "إذ إنَّ الله حاضر دائمًا لدينا، ولكننا لا نراه أبدًا ... قد نقول صادقين: لنقف بين يدي الله، وإن كنا لا نغيب لحظة عن حضرته؛ ذلك لأنه يلزمنا أن نتجرد من هذا العالم الظاهر وننحاز لأنفسنا لنستحضر فكرة الإله شديدة الوضوح والجلاء"[٤]. ورأى "سيمون" أن من صفات الله: القدرة، والعلم، والرحمة، والحكمة، وهو مدبر هذا الكون يتصرف فيه كيفما يشاء. وقد أشفق "سيمون" على هؤلاء الذين يعيشون كما لو كان الله غير موجود، رغم أنهم لا ينكرونه ولا يشككون في وجوده، وإنما لا يفكرون فيه؛ لأنهم منشغلون دائمًا بمصالحهم الدنيوية، شغوفون بالملذات الحسية، لكن الموت يفاجئهم على حين غرة فيسلب منهم كل تلك الملذات للأبد. ورأى "سيمون" أن هؤلاء الحسيين لا يشكلون الأغلبية؛ لأنَّ الأغلبية تؤمن، إيمانًا راسخًا، بوجود الله، حيث يكون إيمانهم هذا مؤسس في قرارة أنفسهم بشكل طبيعي، فإذا ما وجِدوا في مواقف مهيبة؛ كالوقوف في صلاة على قبر أو فوق مهد أو ما شابه ذلك من مواقف الشدة والمعاناة، فإن اسم الله يرتفع بشكل طبيعي إلى شفاههم[٥].

وهكذا يسير "سيمون" –بشكل طبيعي– في طريق اثبات وجود الله بالبراهين الفلسفيَّة التقليدية؛ لكي يثبت اللامتناهي الذي يكشف عن نفسه في كل مكان. وأكثر ما يميز هذه البراهين

(1) Simon, Natural Religion, p. xxxviii.

(2) Ibid, p.2.

(3) Ibid, p. IV.

(٤) جول سيمون، الواجب ، ج٢، ص٩٨.

(5) Simon, Natural Religion, p.1.

على وجود الله، كما قدَّمها "سيمون"، اعتمادها على التأمل؛ إذ إنه استبدال التأمل بالاستدلال، وبذلك فهي براهين فلسفيَّة من المقام الأول، فهي نهج للانطلاق نحو اللامتناهي انطلاقا من المتناهي؛ فالإله هو ذاك اللامتناهي غير القابل للفهم من قِبلنا دون أن يكون متناقضًا، إنه إيجابية خالصة وكمال وحيد. وإذا كان من الواجب القبول بفكرة الخلق فلأنها وحدها ترسم المسافة غير القابلة للاجتياز والتي تفصل المتناهي عن اللامتناهي[١]. ويرى "سيمون" أن مهمة التدليل على وجود الله ليست بالمهمة الهيّنة، إنما هي مهمة صعبة للغاية تحتاج سلسلة طويلة من الدراسة والتأمل والمثابرة، حتى يمكنها أن تهدي أرواح الملحدين، وتعود بالطمأنينة إلى العقول والقلوب المضطربة. ومن أهم البراهين التي قدمها "سيمون" للتدليل على وجود الله ما يلي:

(أ) **دليل النظام:** إنَّ برهان النظام يركز على مقدار النظام الموجود في الكون، ويستنتج من ذلك عدم امكانية وجود كل هذا القدر من النظام بدون مُنظم عاقل. ويعد دليل النظام من أبرز الأدلة التي يقدمها "سيمون" على وجود الله؛ حيث ذلك النظام الموجود في العالم الذي يعبر عن وجود خالق دائم، حكيم، أحسن كل شيء صنعه، ينظم كل شيء، فائق القدرة، خلق العالم ويسوسه بقوانين عامة[٢]. ويقول "سيمون" عن الكون وعلة تنظيمه: "إنَّما هو منظم ومرتب، له جمالٌ وائتلاف غريب، ليس فيه موضع لغير المفيد. فأنا أستنتج من ذلك –بحق– أنَّ خالق هذا العالم خيّرٌ حكيمٌ، وأنَّ الخير والحكمة كالقدرة الخالقة كلها صفات يشملها كماله المطلق"[٣]. ثم يزيد الأمر وضوحًا فيقول: "كلما فكرنا وجدنا النظام والتماثل في كل شيء، فوحدة الإرادة الخالقة تظهر في ذلك التوافق العجيب في كل الكائنات والحركات حتى يُخيل إلينا أنَّا نرى يدَ الله"[٤]. كما يقول عن كيفية الخلق: "خلق الخلق بكلمة واحدة، أي بعمل واحد لإرادته العاملة، وهذا العمل كامل كاف، وإذن فهو يشمل التدبير، فالعالم الذي

---

[١] جاكلين لاغريه، الدِّين الطبيعي، ص ١١٤.

[٢] Simon, Natural Religion, p.257.

[٣] جول سيمون، الواجب ، ج٣، ص٥٧.

[٤] المصدر السابق، ج٢، ص١٢٦.

تم خلقه بكلمة واحدة فيه منذ وجد كل ما يلزمه للوجود والاستمرار. فيه مادته وفيه أصوله المحددة، وفيه قوانينه التي تنظم حركته"[١]. فالنظام يتجلى في انتظام أو اطراد العمليات الطبيعية وفي مدى قابليتها للتنبؤ، وهذا النظام لا يمكن أن يكون من الكون نفسه بل هو نظام مفروض عليه من خارجه، من المفارق اللامتناهي المدبر المنظم وهو الله الذي يعرفه الجميع المتحضرون والبدائيون، وجوده متأصل في طبائعنا، فإذا ما عدنا إلى فجر التاريخ وجدناه موجودًا في أفكار ومشاعر الإنسان الأول، وإذا ما سافر الرحالة إلى أدغال القبائل البدائية وجدوا عندهم نوعًا من عبادته، الأمر الذي يجعل الطبيعة البشرية تبدو كأسرةٍ واحدة[٢]. ويبدو أن هذا الدليل هو أقوى الأدلة على وجود الله عند أنصار الدِّين الطبيعي؛ حيث يشاركه "ديدرو" الرأي بقوله :"إن الطبيعة وما فيها من تنظيم بديع وغائي يملأ الكون كله... يعود إلى خالق إلهي"[٣]. مرتئيًا أن دليل النظام والغائية هو أفضل دليل لقبول وجود الله، بخلاف هذا النسج من الأفكار الميتافيزيقية العقيمة التي لا تستطيع أن تكشف الحقيقة المحتجبة، وإنما تعطينا مظهرًا خادعًا عنها[٤].

(ب) **دليل الكمال:** وهو الدليل الذي يعود به "سيمون" مباشرة إلى "ديكارت" الذي تصور فكرة وجود كائن كامل مغاير تمامًا لهذا الإنسان الذي يشعر بالنقص؛ إذ رأى "ديكارت" أن فكرة النقص التي يشعر بها لا يمكن أن يضعها فيه سوى موجود كامل، وذلك بالقياس إلى مطلق كماله، ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهي فالله إذن موجود[٥]. وهو الأمر نفسه الذي يقرره "سيمون" حينما يقول: "لا يمكنني تصور فكرة اللامتناهي إلا بشرط وجود هذا اللامتناهي"[٦]. أو كما

[١] المصدر السابق، ج٣، ص٦٠.

[2] Simon, Natural Religion, p.2.

[3] Diderot (D.,), *pensées Philosophiques*, A La Haye, Aux Dépens De La Campagnie, 1746, p.38..

[4] Ibid, p.39.

[٥] راوية عبدالمنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥، ص٣٠٠.

[6] Simon, Natural Religion, p.5.

يقول "ديكارت" نفسه:" لو كنت مستقلا عن كل شيء سواي، وكنت أنا نفسي خالق وجودي، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئًا، ولما كنت بالإجمال مفتقرًا إلى أي كمال؛ لأني كنت سأمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي، وأكون حينئذٍ إلهًا"[١]. وهو الأمر الذي يتكرر بالضبط عند "سيمون" إذ يقول: "أنا موجود، ولدي فكرة عن وجود الله في داخلي، فأنا إذن لست مؤلفًا لوجودي الخاص؛ لأنه إذا كنت كذلك فلابد أن أعطي نفسي كل الكمالات التي لديَّ أي فكرة عنها، لكني لست كذلك... وبناء عليه فمن خلال وجودي الناقص وفكرة الله الكامل المغروسة داخلي يمكن إثبات وجود الله"[٢].

(ت) **دليل العلة الأولى:** وهو دليل فلسفي قديم قدم الفلسفة ذاتها؛ إذ اعتمد عليه جل الفلاسفة، ولعل من أبرزهم: "أرسطو"، و"ابن سينا"، و"ألبرت الكبير" وكذلك "توما الإكويني" في الخلاصة اللاهوتية وغير هؤلاء كثر في تاريخ الفلسفة. وقوام هذا الدليل– كما ورد عند "أرسطو"– أننا لو نظرنا في المحسوسات لوجدنا فيها نظامًا من العلل الفاعلة حيث يؤثر بعضها في بعض، وبعضها علل لمعلولات، وضرورة أن يكون كل متحرك في مكان فإنما يتحرك عن غيره. والمحرك أيضًا يتحرك عن شيء آخر، لكن ذلك لا يستمر إلى ما لا نهاية فمن المحال الصعود إلى غير نهاية في سلسلة العلل الفاعلة فلابد من الوقوف عند علة أولى تبدأ منها سلسلة العلل والمعلولات وتنتهي إليها، وهي المسئولة عن كل العلل الوسيطة، وهذه العلة هي الإله[٣]. وفي هذا الدليل يقول "سيمون": "لا أستطيع أن أتخيل سلسلة لا نهائية من العلل المتتالية، لأنني يجب أن أقف عند علة أولى أوجدت كل العلل، وهي العلة التي تحمل الكمال التام، وهي الإله"[٤].

---

[١] ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص ١٥٧.

[2] Simon, Natural Religion, pp.5-6.

[3] Aristotle, *Physics*, Translated by Dived Ross, Oxford, 1973, p.242.

[4] Simon, Natural Religion, p.6.

(ث) **دليل العناية:** يرى "سيمون" أنَّ الله هو الذي خلق الكون وأبدعه بهذه الصورة الرائعة المنظمة، وهو العلة الرئيسة الذي تحفظ هذا الكون من الاندثار، "وأننا متى اعترفنا بضرورة وجود تلك العلّة الحافظة لاستمرار وجودنا؛ فإن مثل هذا الاعتراف يتضمن الاعتراف بوجود الله"(١). والقول إنَّ الله ذو عناية يعني أنَّه، في الوقت عينه، يعرف مسبقًا ما سوف يحدث طالما أنَّه هو نفسه الانتظام العام للأسباب أو على الأقل أساسه، ويدبر كل ما يحتاج إليه الناس حقًا. إذن فالله في الدِّين الطبيعي متماهٍ تمامًا مع الانتظام العام للأسباب الطبيعية التي يؤسس معقوليتها إلا أنه يبقى متساميًا عن العالم مفارقًا له.

(ج) **الدليل المستنبط من فكرة الله:** ذلك هو الدليل الذي ذكره القديس "أنسلم"، ووُجِدَ أيضًا عند "ديكارت"، و"ليبنتز" بصورة محسنة، وهو الدليل الذي يستنبط وجود الله من فكرة الله ذاتها. تلك الفكرة المغروسة فطريًا في عقل وقلب كل إنسان، وهي تمثل – في واقع الأمر– دافع طبيعي يجذبه نحو الله(٢). فعندما يكون لديَّ فكرةً عن الله بوصفه كائنًا يتصف بالكمال المطلق. "فلا يمكن إنكار مثل هذه الفكرة؛ لأنَّ الله عند تعريفه هو كائن لا يمكن أن يتفوق عليه غيره؛ لذلك، إذا اعترفنا بإمكانية افتراض عدم وجود "الله"، فلا بد من وجود كائن أعلى من الله؛ وهذا يعني وجود كائن أعلى من واحد، والذي لا يمكننا تصور وجود أكبر منه، وهو أمر سخيف"(٣). ويرى "سيمون" أنَّ ذلك الدليل هو أعظم دليل على وجود الله هو ذلك الدليل القائم على الفكرة الطبيعية لدينا عن اللامتناهي.

وهكذا حاول "سيمون" أن يثبت وجود الله بالبراهين الفلسفيَّة التقليديَّة؛ فالإله يكشف عن نفسه في كل مكان، ويستطيع الإنسان بقدرٍ من التأمل أن يصل إليه دون أن يحيط بمعرفته إحاطة كاملة، فالإله هو هذا اللامتناهي غير القابل للفهم من قبلنا، "فامتناع فهم الإله ليس معناه أننا لا نستطيع أن نعلم من الله سوى أنَّه موجود وأنه كامل. وإنّما يدل على أن لذاته أسرارًا يستحيل على

---

(1) Ibid, p.6.

(2) Ibid, p.2.

(3) Ibid, p.7.

العقل الإنساني إدراكها"[١]. فإدراك ذات الله عند "سيمون" أمر فوق العقل كما ذهب إلى ذلك "ليبنتز" من قبل؛ إذ يقول "سيمون" في عبارة بليغة: "إنَّ ذات الله لا يمكن لعقلنا أن يدركها ولعبارتنا أن تشرحها"[٢]. وهو خالق متسام عن العالم الذي خلقه دون أن يكون بإمكاننا أبدًا معرفة لماذا فعل ذلك وكيف؟ وهو يؤسسه بقواعد وقوانين عامة أودعها فيه. فلا يتدخل الإله في شؤون العالم والكون على جميع أصنافه، وكل الحوادث في الكون هي أسباب طبيعية، وليس للإله أي علاقة بها سوى أنه خلقها فيه منذ الأزل. وقد بلغ الاعتقاد ذروته في عصر "سيمون" بأن الإله الحقيقي هو الإله الذي كشف عنه "نيوتن"، المهندس لعالم عجيب يعمل بعظمة وجلال وفق قانون ثابت؛ والفضيلة الحقة هي حياة العقل في انسجام مع الطبيعة.

وأهم ما يمكن ملاحظته على نظرية الألوهية عند "سيمون" هو تميزها بعدة خصائص؛ أولها: قوله بالوحدانية، وهي وحدانية عملية أكثر مما هي وحدانية نظرية؛ بمعنى أن وحدانية الله يتم التسليم بها عن طريق وحدة انتظام الأسباب وعودتها إلى مبدعٍ واحد. وثانيها هو كمال الألوهية؛ بمعنى أن الله هو الكامل اللامتناهي في مقابل الناقص المتناهي. ومن هذه الخاصية تتفرع خواص أخرى كالعلم بكل شيء، وكلية القدرة، والحكمة... إلخ.

٢- إبطال النبوات ورفض الفروض التعبدية:

إنَّ من أهم ما يشكل البنية العقائديّة للدين الطبيعي هو استغناؤه بشكل كامل عن الوحي، فلا يؤمن أصحاب الدِّين الطبيعي بالوحي أو بالنبوة؛ ولذلك يرى كثير من الباحثين أن من أشهر مفكري الدِّين الطبيعي في التاريخ الإسلامي هما: "أبو بكر محمد بن زكريا الرازي" الذي ألف رسالة انتقد فيها النبوات، وحاول أن يقيم الأدلة على أن اختصاص الوحي بأشخاص دون غيرهم لا يستقيم مع الحكمة. و"أحمد بن يحيي بن الراوندي" المشهور بـ "ابن الراوندي" الملحد الذي وضع مؤلفات عديدة؛ ككتاب "الدامغ" و"الزمرد"، وغيرهما؛ قصد فيها إبطال النبوة ومناقضتها للعقل في نظره[٣]. وهو الأمر نفسه الذي ردده بعد ذلك الفيلسوف الفرنسي "جان جاك

---

[١] جول سيمون، الواجب، ج٣، ص ٥٦.

[٢] المصدر السابق، ج٢، ص١٠٠.

[٣] سلطان بن عبد الرحمن العميري، **ظاهرة نقد الدِّين في الفكر الغربي الحديث (١)**، السعودية، تكوين للدراسات والأبحاث، ط٢، ٢٠١٨، ص٢٢٨

روسو" الذي أعلن إنكاره للنبوة والوحي، بحجة أنها منافية للعدل الإلهي؛ لأن فيها تخصيصًا لبعض البشر بالعلم والبرهان دون بعض[١]. وأنَّه رأى أن الوحي قد أُستنطق على هوى الناس؛"فالشعوب منذ عَنَّ لها أن تجعل الرب يتكلم، جعله كل واحد منهم يتكلم وفق ذوقه، وحَمَله على قول ما يريد، ولو أُسْتُمِع لِما قال الرب لقلب الإنسان ما وجد غير دينٍ واحد على الأرض"[٢]. وذهب "كانط" إلى أنَّ العبادات والطقوس والشعائر الدِّينيَّة التي يؤديها الفرد تقربًا من الله "ليست سوى مجرد وهم ديني وعبادة باطلة"[٣]. لكي يسود العقل الذي يقضى على مفاهيم الدِّين الرئيسة مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي تلك المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ليبقي فقط على الإيمان الأخلاقي إيمان العقل العملي المحض، دين الوحي الداخلي الذي هو من وحي عقلنا الخاص والذي يتجلى في الواجب الأخلاقي غير المشروط، بل يجعل "كانط" من هذا الوحي الداخلي أساس معرفة الوحي الخارجي(التاريخي) وهل هو موجود حقيقة أم لا؟![٤].

أي أنَّه إذا كان أصحاب الدِّين الطبيعي يؤمنون بوجود الله ويبرهنون على ذلك الوجود، فإنهم في الوقت نفسه يرفضون الوحي وينكرون كل الأديان السماوية وطقوسها وشعائرها التعبدية. وهو الأمر الذي بدا بوضوح عند رواد الدِّين الطبيعي في الفكر الغربي الحديث، كما سبق أن أشرنا بوجه عام، وعند "سيمون" بوجه خاص؛ حيث آمن بأنَّ العقل وحده قادر على أن يهدينا سبيل الرشاد، وأن يرشدنا إلى العلاقة الحسنة مع الله، دون حاجة إلى وحي مُنَزَّل يدلنا على الطريق الصحيح، وهو الأمر الذي أخذه الشيخ "مصطفى عبدالرازق"، في مقالته المنشورة بمجلة الجريدة يوم الأحد ٢٧ رجب ١٣٣٢هـ الموافق٢١ يونيه ١٩١٤م، على معربيّ كتاب "الواجب" لـ "سيمون" اللذين زعما أن "سيمون" متدين، مرتئيًا أنَّه كيف يكون متدينًا وهو لا يؤمن

---

[١] جان جاك روسو، دين الفطرة، ص ١٢٩.

[٢] جان جاك روسو، إميل أو التربية، ص٥٣٤.

[3] Kant, *Religion with in Boundary of Pure Reason*, translated by J.W. Semple, University of Toronto Library, 1950, p.228.

[4] Kan, *Lectures on Philosophical Theological*, trans, by Allen W. Wood and G. Clark, Cornell University press, London, 1978, p.160.

بنبوة ولا يعتقد بدين من الأديان المعروفة وإن آمن بالله وبما بعد الموت؟[١]. وقد بلغ الاعتقاد ذروته في عصر "سيمون" بأن الوحي الحقيقي موجود في الطبيعة ذاتها، وفي عقل الإنسان الممنوح من الله.

أي أنَّ "سيمون" شأنه في ذلك شأن كل أصحاب الدِّين الطبيعي أو الربوبيين يرفضون الأحداث الخارقة للعادة كالنبوات والرسالات السماوية والمعجزات والكرامات، ويرفضون كل نتاجاتها التشريعية والغيبية، ويزعمون أنَّ الإله غير قادر على ايجادها؛ لأن قوانين الكون ثابتة لا تتغير، وأن كل الأنبياء مُدَّعون وليسوا بصادقين، ولا توجد صحة لدعواهم؛ لذلك الله لا يكلفنا بشرائع ولا مراسيم وعبادات خارج نطاق العقل الإنساني، فلا توجد ضرورة لهذه العبادات القاسية، والتي نجدها عند الكثير من المتدينين جوفاء خالية[٢]؛ إذ يرى "سيمون" أننا لا نغيب لحظة عن حضرة الإله، وكل ما يلزمنا أن نتجرد من هذا العالم الظاهر وننحاز لأنفسنا لنستحضر فكرة الإله شديدة الوضوح والجلاء"[٣].

ونلاحظ هنا أن القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي عاش فيه "سيمون"، أراد أن يتخلص من المؤسسات الدِّينيَّة التي تفرض سلطانها المتعارض مع حرية الفكر، دون أن يتم إلغاء الدِّين أو إعلان الإلحاد العام. ومن ثم فقد أضحى المطلوب ديانة بلا مؤسسة دينيَّة. ولما كانت ممارسة الشعائر والطقوس في المناسبات الدِّينيَّة تستلزم قيام مؤسسة دينيَّة، رأى أصحاب الدِّين الطبيعي أنَّه من الضروري الاستغناء عن الشعائر والطقوس، وتقديم دينًا يؤمن بالله وينكر عبادته من خلال طقوس أو شعائر، وإنما يكفيه مجرد العمل الصالح والنية الطيبة[٤].

أي أنَّه ليس في الدِّين الطبيعي أعمال تعبديَّة، ولا واجبات ظاهرية يقوم بها الإنسان، وإنما هو موقف قلبي يوجهه الضمير الإنساني الذي هو الهادي والمرشد والمشرَّع. وبناء على ذلك نادى أصحاب الدِّين الطبيعي إلى الاستغناء عن الشعائر والطقوس، والاكتفاء بدين يؤمن

---

[١] مصطفى عبدالرازق، تعليق الشيخ على **كتاب الواجب**، ملحق بالجزء الرابع من الترجمة العربيَّة لكتاب الواجب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط٢، ٢٠١٠م، ص١١٠.

[٢] سامي عامري، **براهين النبوة والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصرين**، السعودية، تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨، ص٣١

[٣] جول سيمون، الواجب، ج٢، ص ٩٨.

[٤] انظر، أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان... مقالات فلسفيَّة، ص ١٨٦.

بالله، يقول "سيمون": "يوجد إله كلي الخير وكلي القدرة، خلق العالم ويحكمه"[1]. وهب الإنسان الحياة، ومتَّعه بالمواهب والخيرات، ووهبه الحرية التي هي سبيل سعادته، وكل خير جاء من عند هذا الإله الذي يتوجب علينا عشقه وشكره، أما الشرور فهي من أخطاء البشر[2]. ولكنه– في الوقت ذاته– ينكر عبادته من خلال الطقوس وممارسة الشعائر التعبدية، ويكفي لطاعته العمل الصالح؛ إذ يرفض "سيمون" أن تكون الصلاة مجرد وسيلة لطلب المنافع الدنيوية فيقول: "أليس من الخطأ العظيم في فهم الصلاة أن لا نرى فيها إلا طلب منفعة دنيوية، فكثيرًا ما يقول الإنسان: "رب أنقذني من هذا الخطر" أو "رب أنجحني في هذه الخصومة" أو "رب أغنني"، ولكن هذه الصلاة ليست صلاة النفس المتدينة الفلسفيَّة حقًا ولسنا نستطيع بمثلها أن نمجد الله". ينبغي أن لا نطلب من الله النجاح أو الثروة أو إرضاء الشهوات بل الفضيلة التي تجعلنا أهلا لأن ننتسب إليه. لنطلب منه أن يوفقنا لاحتمال المصائب راضين والتمتع بالسعادة متواضعين، لتكن صلاتنا عملا من أعمال حبنا له، ورضانا عنه، وثقتنا به[3]. **فليست صلاتنا لله إلا أن نفكر في كماله ونقصنا، وأن نخضع لإرادته ونثق بتدبيره، وأن نفنى فيه موجهين قلوبنا إليه مصممين على أن نعيش كما ينبغي لمن خلق على صورته أن يعيش. ليست الصلاة، كما يرى "سيمون"، إلا عملًا محددًا من أعمال الحب والعبادة تدل حتى في ظاهرها على الإيمان والإجلال والثقة. تضع النفس في حضرة الإله، تطهر صاحبها وتقويه. ليست عادة الصلاة إلا صلة شديدة شائعة بالله، تكسب مشاعرنا نبلًا وقلبنا حياة. ليست صلاتنا لله لأنه محتاج إلى صلاتنا، وإنما نصلي له ونعبده لأننا نحن عباده محتاجون إلى الصلاة والعبادة**[4].

على الرغم من رفض "سيمون" للفروض التعبدية في الدِّين الطبيعي إلا أنه حينما أقرَّ بوجود الله أقرَّ بأنه لابد أن يُعبد ولا يجب أن يُعبد إلهٌ غيره، لكنها عبادة مختلفة عن فحوى العبادة في الأديان السماوية، إذ هي عبادة تشكل الفضيلة والإحسان أهم أركانها؛ إذ يقول

---

(1) Simon, Natural Religion, p.214.

(2) Ibid, p.216.

(٣) جول سيمون، الواجب، ج٤، ص ٨١.

(٤) المصدر السابق، ج٤، ص ٨٢.

"سيمون": "**إنَّ التَّعبُد الحَقيقيّ موجودٌ بكاملهِ في مُمَارسةِ الفَضِيلَةِ**"[١]. كما أنَّه ينبغي على الإنسان أن يندم ويتوب عن ذنوبه وآثامه التي اقترافها في حق الفضيلة؛ لأن الإنسان سوف يحاسب على أفعاله بعد الموت إما ثوابًا أو عقابًا.

أي أن جوهر العبادة عند "سيمون" يكمن في ممارسة الفضيلة دون التمسك بالشكليات، وهو الأمر الذي يطلق عليه "سيمون" "التعبد الداخلي" الذي يتقدم على "التعبد الخارجي"، فممارسة الإحسان تتقدم على الصلاة المتفق عليها، فالإله ليس في حاجة إلى الصلوات ولا إلى التملق والتزلف من قِبل البشر، فهو غني عن العالمين،"فإله الدِّين الطبيعي ليس إلهًا بشريًا يمكننا أن ننزل به إلى مستوانا ونقيسه بصغرنا"[٢]. لكنّه إله مختلف عنا تمام المخالفة، يحثنا على الإحسان إلى الآخرين، ومعاملة الناس كما نحب أن يعاملونا. وهو الأمر عينه الذي نجده عند "جان جاك روسو" حيث يقول:" فالعبادة التي يطلبها الرب هي عبادة القلب"[٣]. فكلما تأكدت ممارسة الفضيلة كلما أصبح الله معروفًا أكثر ومحبوبًا بشكل مناسب، فطريق الخلاص في الدِّين الطبيعي يكمن في: معرفة الحقائق، وممارسة الفضائل، وامتلاك السعادة. وهناك ارتباط جذري بين هذه الثلاث؛ إذ تعد ممارسة الفضائل منفذ لمعرفة حقائق الإيمان وهي تُؤمِّن امتلاك السعادة[٤]. فعلى الإنسان – كما يقول "سيمون": "فِعل الخير دون تردد ولا قصد خفيّ لأنه الخير، وأن الفضيلة ليست تجارة، والإنسان الجدير بهذا الاسم عليه أن يكون مستعدًا للموت في سبيل الفضيلة"[٥].

ففي الغيريّة يكمن جوهر العبادة الحقيقية في دين "سيمون" الطبيعي؛ أي أن تحيا في سبيل غيرك، وأن تجعل الحب مبدأك، والنظام دعامتك، والتقدم هدفك. وأن تحب الخير لغيرك،

---

(1) Simon, Natural Religion, p.239.

(2) Ibid, p.239.

(٣) جان جاك روسو، إميل أو التربية، ص٥٣٤.

(٤) جاكلين لاغريه، الدِّين الطبيعي، ص ٥٥.

(5) Simon, Natural Religion, p.243.

وأن تبذل ما في وسعك مختارًا في سبيل نفعه[1]. فأينما يكون الإحسان إلى الغير والرحمة به يكون وجه الله. ومن ثمَّ تصبح خدمة البشرية بمثابة الوسيلة المثلى لعبادة الإله. أو كما يقول "سيمون": "إن خدمة الإنسانية هي عبادة يقرها العالم أجمع ويباركها، أعط ما أمكنك العطاء، أعط أداة عمل أفضل من أن تعطي مبلغًا من المال، افتح معملًا أفضل من أن تفتح مضيفة، عامل الإنسان كإنسان، احترم فيه العمل والنشاط والحرية، وفوق كل شيء، إذا كنت ترغب في عبادة الله وخدمته باتباع طرق عنايته الإلهية، فخصص ثروتك ومواهبك لتعليم الناس، أخضع الناس للمجتمع وعبادة الله، أنِّر إخوانك بمحاربة تحيزاتهم المسبقة، وبنشر المذاهب السليمة والمعارف المفيدة. إذا دخلت إلى القاعة المظلمة غير المفروشة حيث يقيم معلم مدرسة القرية بتعليم القراءة لأطفال فقراء مثله، فتيقن أن هذا العمل يتم من أجل الحرية والحضارة والدِّين. إن إغلاق معهد تعليمي يعد أمرًا إجراميا تماما كهدم معبد، فالمدرسة المتواضعة تعد حرمًا أيضًا"[2].

ويزيد "سيمون" الأمر وضوحًا فيقول:" إذا نظرنا إلى الحياة من الأعلى، فعلينا أن نكرس أنفسنا للعلم، وأن نعمل بدون انقطاع لا من أجل أنفسنا وإنما من أجل بلوغ الحقيقة، وسبر أغوارها، ونشرها حولنا أو تجهيزها للأجيال القادمة، إنها كنوز وضعها الله تحت أيدينا لكي يتمتع بها أخوتنا. هذا هو التعبد الواجب علينا تجاه الإله، وهذه هي الصلاة التي يحبها. وتلك هي السُّبل التي ترتقي بنا إلى الصعود إلى حضرته. فالإله يسمح لنا أن نبني كنائس لخدمته إلا أن المدرسة والمصنع والمستشفى هي أيضًا معابد تُبنى في سبيل مجده. نحن نتوجه إليه بصلوات، إلا أنه ليس هناك صلاة تعادل عملًا خيرًا في نظره"[3].

ولكن هل يعني ذلك أنَّ الدِّين الطبيعي مقصورًا على التعبد الداخلي؟ يجيب "سيمون" بالنفي ويقول:"إن الدِّين الطبيعي ليس محرومًا تمامًا من العبادة الخارجية؛ إذ بالإمكان أن نحث الناس في المجالس العامة على الفضيلة، وأن نلفت الانتباه – قدر الإمكان- إلى عظمة وكرم

---

(١) غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، **مجلة الاستغراب**، (العدد١٠)، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء ٢٠١٨، ص٢٧٠.

(2) Simon, Natural Religion, pp.245-246.

(3) Ibid, p.241.

الله سبحانه وتعالى"[١]. فالصلاة الوحيدة الرشيدة التي يقبلها الدِّين الطبيعي هي التوسل إلى الإله أن يريد دائمًا ما يمليه علينا الواجب.

٣-خلود الروح:

إنَّ من أهم ما يمثل البنية العقائدية للدين الطبيعي هو القول بـ"خلود الروح"؛ بحسب عبارة "سيمون" نفسها التي يقول فيها :"إنَّ الأمل في الخلود هو أحد أكبر قوى الفضيلة، إن لم يكن القوة الوحيدة، ومذهب الثواب المستقبلي هو جزء ضروري للدين الطبيعي"[٢]. حيث تترابط أجزاء الدِّين الطبيعي(وجود الله، العناية الإلهية، خلود الروح، والعدالة) في نسق واحد متسق، يؤدي كل جزء منه إلى الآخر، ولا يمكن حذف جزء واحد دون التخلي عن البقية. فالإنسان لا يمكنه التخلي عن الاعتقاد في خلود الروح إلا إذا تخلى – في الوقت نفسه– عن كل شيء يؤمن به[٣]. لذلك كانت قضية خلود الروح عند "سيمون" قضية جوهرية؛ إذ لو لم تكن هناك حياة أخروية لانعدم البحث في الدِّين من الأساس، واقتصر الإنسان على ما هو دنيوي فقط. فالله كما يقول "سيمون": "لم يخلقنا للخلود في هذه الأرض ولكنه خلقنا لعالم غير مرئي... يعدنا فيه بنعيم لا مثيل له، ونحن على يقين من الوصول إليه إذا كنا مخلصين"[٤]. في هذا العالم تتحقق العدالة الإلهية، حيث يثاب فيه الطيبين ويُعاقب فيه الأشرار. ومن ثم فالروح خالدة عند "سيمون" إما في النعيم أو العذاب المقيم.

يرفض "سيمون" فكرة تناسخ الأرواح، تلك التي شاعت في العديد من الأديان والثقافات، رفضا تامًا لعدم معقوليتها، ويرى أنها فكرة متهافتة يرفضها العلم والواقع، فما هي إلا فكرة

---

(1) Ibid, p.244.

(2) Ibid, p.243.

(3) Ibid, p.175.

(4) Ibid, p.216.

شاعرية خيالية، كما يقول "سيمون" صراحة[١]، ويدعوا أتباعها من الفيثاغوريين المعاصرين إلى التخلي عنها احتراما لمفهوم العدالة؛ إذ إن فكرة تناسخ الأرواح تتناقض مع فكرة العدالة؛ إذ إننا لو افترضنا أنها سوف تستمر إلى ما لا نهاية فهذه مسألة سخيفة للغاية، حيث تتمحي الذاكرة وينتهي الوعي السابق في كل حياة جديدة. أو أنها سوف تنتهي بيوم الحساب، وفي هذه الحالة لن يكون هناك عدالة في محاسبة الأشخاص المختلفين الذين تخللتهم الروح ذاتها، والذين قضوا فترات عقوبة من قبل، إلا إذا افترضنا أن الله سوف يحتفظ بسرد دقيق ومحكم لكل معاملة بشرية على حدة ليعاقب أو يثيب كل إنسان حسب أفعاله، هذا ما تقضيه فكرة العدالة، لكنه يبقى مجرد تخمين أو احتمال بدون اثبات أو نفي[٢]. كما يرى" سيمون" أن الروح لا تفقد وعي ما كانت عليه في الماضي فهذا شرط لا غنى عنه للثواب أو العقاب في المستقبل[٣].

كما يرفض" سيمون" أيضًا فكرة أن تكون الحياة الأخروية هي مجرد مرحلة انتقالية أخرى لحياة تليها؛ حيث يقول:"جرت محاولة لإقناعنا بأننا لن نستطيع التمتع بالسعادة الكاملة في السماء إلا إذا كان لدينا، كما في هذا العالم، مهمة معينة نؤديها؛ ومن ثم يتم التوصل إلى نتيجة مهمة مفادها أن الحياة التي تنتظرنا، مثل تلك التي نمر بها، هي مرة أخرى حالة انتقالية"[٤]. ومن ثم يرفض "سيمون" هذا الأمر مبررًا رفضه بالقول:"إن العمل المحدد أمر ضروري لسعادتنا في الحياة الراهنة، ولا توجد ضرورة لاستنتاج أنه لا يزال ضروريًا بنفس القدر في الحياة القادمة" [٥]. فلا يمكن أن تكون الحياة الأخروية هي حالة أخرى من المحنة وإلا سوف تكون تكرار عبثي لا فائدة من ورائه أو تكون الحيوات المتتالية رحلة أبدية نحو هدف لا وجود له[٦].

ويرى "سيمون" أن الله لن يعاقبنا في الحياة الأخروية إذا لم نعتد على حدوده وقوانينه. وأنه سوف يعاملنا بعد الموت كما يعامل الصالحين إلا إذا خالفنا قسمنا، وانتهكنا حرماته،

---

(1) Ibid, p.198.

(2) Ibid, p.200.

(3) Ibid, p.202.

(4) Ibid, p.201.

(5) Ibid, p.201.

(6) Ibid, p.202.

وأغضبنا الجلالة الإلهية، وفضَّلنا المصلحة الشخصية على الواجب[١]. ولكن يجب على الإنسان الفاضل ألا يكون همه كله الفرار من العقاب أو البحث عن الثواب، عليه أن يتصرف وفقًا للواجب، فمن الأولى أن نحب الفضيلة لذاتها دون أمل في الثواب، فالفضيلة التي تشترط الثواب يجب أن يتغير اسمها لتسمى ذكاء دنيوي[٢]. "فإذا كانت الحياة زمنًا طويلًا من المعاناة؛ عانى الإنسان فيها من الجوع والعطش، وأَحب دون أن يفهمه أحد أو يشعر به المحبوب، وابتكر أعمالًا عظيمة تم رفضها بازدراء من قبل المسئولين، ورفض العالم الاعتراف بعبقريته...إلخ . اخبر هذا الإنسان الذي يحتضر الآن، بعد هذه الرحلة الطويلة المليئة بالمعاناة والعذاب والمشقة، أنَّ هناك من سوف يستقبله في حياة أخرويّة جديدة وأبدية لا معاناة فيها ولا موت ولا حزن ولا بكاء للطيبين الأخيار الذين أحبوا الفضيلة لذاتها. هذه الكلمات سوف تجعله يبتسم في خِضم عذاباته. فهذه فكرة عادلة ووعود صادقة. إنها الوسادة الحقيقية التي يستريح عليها الإنسان في مثواه الأخير"[٣]. وهكذا تقودنا فكرة الخلود إلى الشعور بالبهجة، وبالحب الإلهي. وتختفي معها جميع أحاسيس الألم الجسدي، وتُترك الروح حرة طليقة لتنغمس في حب الجمال في جوهره. فيمارس الجمال الإلهي تأثيره الكامل والمباشر علينا حتى نمتلئ بالأحاسيس الحلوة والنقية[٤]. حيث ينطلق الإنسان من فساد العالم إلى سرمدية الخالق، من خلال لمحة ربانية تكشف له فيما وراء الغيوم المبهرة، تكشف عن الجوهر الأبدي والدائم الذي نشأ عنه كل الوجود والحقيقة[٥]. والتي تعطينا لمحة مسبقة عن السعادة السماوية؛ حيث الحياة في معية الله وحبه دون خوف من فقده[٦].

أما عن كيف يثيب الله الروح بعد انفصالها عن الجسد، فيقول "سيمون": "كلما تأملت أكثر كلما شعرت بالاقتناع بأن النظام الأخلاقي بأكمله يوضح لي مستقبل الإنسان... يمكن العثور على الجنة على هذه الأرض، تضيء بنورها الإلهي قلب كل رجل فاضل... إن كل ما

(1) Ibid, p.204.

(2) Ibid, p.205.

(3) Ibid, p.206.

(4) Ibid, p.210.

(5) Ibid, p.210.

(6) Ibid, p.211.

يأمرني به القانون الأخلاقي يعيدني إلى الله، ويعلمني أن أحب ما هو جميل حقًا، وأبحث عن كل ما هو حقيقي إلى الأبد، وأن أوظف حريتي لتبيّن بأفعالي قوانين العدالة. إذا كان القانون الأخلاقي صحيحًا، ولا يمكننا الشك في ذلك بدون حماقة وتجديف، فما هي السعادة إذا لم تكن هي الانجاز الدائم والراغب لجميع مراسيمها"[١].

إنَّ أهم ما يمكن ملاحظته في الحديث عن خلود الروح عند "سيمون" أنه يؤمن بوجود حياة أخروية فيما بعد الموت، وأنَّه يوجد هناك ثواب وعقاب أبديين؛ لكنه يعتقد بأنَّ الإله يحكم على كل إنسان حسب مسلكه الأخلاقي أكثر مما يحكم على مواظبته في التعبد؛ إذ إن التعبد الحقيقي، عند "سيمون" ورفاقه من دعاة الدِّين الطبيعي، هو ممارسة الفضيلة. فهم لا يستندون في مقولاتهم الدِّينيَّة لا إلى المسيح ولا إلى أي من الأسرار الغامضة الكبرى للدين الوضعي.

وهكذا قامت البنية العقائدية للدين الطبيعي عند "سيمون" على دعائم ثلاثة، هي: الإيمان بوجود الله، ورفض النبوات والفروض التعبدية، والإيمان بالخلود الأخروي الذي سوف يفوز فيه بالنعيم الخيّرون من البشر الذين سلكوا مسلكًا أخلاقيا احترامًا للواجب. ومثلما أقام "سيمون" الأدلة على وجود الله أقام الأدلة على إبطال النبوات وبرهن على استحالة المعجزات، ورأى أنها مجرد خرافة. وأثبت أن العقل مصدر كاف لمعرفة الله وإقامة العلاقة الحسنة مع الناس، وتأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، وأنه يمكن من خلاله، تحقيق جميع الأهداف التي تدعو إليها الأديان المنزلة التي أطلق عليها اسم الأديان الوضعية.

رابعًا– ما الذي ينبغي على الإنسان فعله تجاه الله في الدِّين الطبيعي؟

تبين لنا مما سبق إنَّ أهم ما ينشده الدِّين الطبيعي هو كفاية العقل على إقامة العلاقة الحسنة مع الله ومع الناس وتأسيس العدالة والأخلاق الفاضلة، يقول "سيمون" مؤكدًا على أهمية العقل الإنساني وسلطته: "فاعتقاد العقل إنما هو القول بوجود ملكة غير الضمير والحواس بها يمكن معرفة بعض القضايا ضرورة وبلا واسطة"[٢]. هذا العقل يبين لنا واجباتنا تجاه الإله. لكن مع الأخذ في الاعتبار أنَّه لا ينبغي علينا أن نفهم تلك الواجبات على أنها واجبات نحو الله،

([1]) Ibid, p.212.

([٢])جول سيمون، الواجب، ج٣، ص ص ٣٥-٣٦.

وإنما هي واجبات نراعي فيها الله؛ لأن الله هو غاية الغايات، ومن كان كذلك فليس من المعقول أن ينتظر من غيره شيئًا، والواجب لا يكون واجبا إلا نحو إنسان، أي واجب على الإنسان تجاه إنسان بوصفه ممثلا للإنسانية العاقلة التي هي غاية في ذاتها. أمّا الله فهو منتهى الغايات والهدف الأقصى، ومن ثم فإنه غني بذاته. وهكذا يكون السلوك الأخلاقي هو واجب نراعي فيه حق الله وليس واجبًا نؤديه لله، وهو في الوقت نفسه مقدم على ممارسة الطقوس والشعائر والمناسك، حيث إنه هو المتضمن للمعنى الأمثل للعبادة الحق في مقابل العبادة الزائفة(١). ويشرح "سيمون" هذه الواجبات بشكل موسع في معظم كتاباته؛ حيث يرى أنّ "الله هو الكمال والخير، وأننا مدينون له بحياتنا وبكل ما نتمتع به من النعم، فنحن نعيش بيد الله وبفضل نِعمُه. وأننا نأتي أشنع أنواع الجحود إذا لم نشعر قلوبنا شكره على ما أسبغ علينا من آلائه"(٢). ومن ثم تكون أهم واجباتنا تجاه الإله – حسب "سيمون"– هي:

١- تمجيد الله:

يرى "سيمون" أن تمجيد الإله من أهم واجباتنا تجاهه، فيقول :"يجب علينا أن نمجد الله حتى في آلامنا"(٣). ويرى أنه قبل كل شيء علينا أن نعترف بأن أول طريقة لتمجيد الله هي الخضوع لقانون الأخلاق. وقانون الأخلاق عند "سيمون" ليس قانونًا سياسيًا ولا قانونًا طبيعيًا، وإنما هو قانون عقلي أشبه بمقولة "ولستون" Wollaston: "إن الفعل الصالح يأتي تأكيدًا له"، أو مقولة ما كنزي J.S Mackenzie :"إن الفعل الطالح لا يكون متسقا عقليًا أو فكريًا"(٤). فهو قانون باطن في صميم الإرادة البشرية بحيث يبدو الإنسان في مملكة الأخلاق بمثابة حاكم ومحكوم في الوقت نفسه(٥). ومن ثم يأمرنا "سيمون" بطاعة القانون الأخلاقي ذلك القانون الذي يحتكم للعقل ومبادئه المطلقة، ويرى أن في ذلك تمجيدًا لله، فالله هو الذي وهبنا العقل، وكل ما فيه من إبداع الله.

---

(١) انظر، محمد عثمان الخشت، **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، دمشق/القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٠، ص٢٠٨.

(٢) جول سيمون، الواجب، ج٤، ص٦٧.

(3) Simon, Natural Religion, p.215.

(٤) وليام ليلي، **المدخل إلى علم الأخلاق**، ترجمة علي عبدالمعطي محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩، ص٢٤١.

(٥) زكريا إبراهيم، **مبادئ الفلسفة والأخلاق**، القاهرة، مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٦٣، ص١٣٦.

فالله– كما يرى "سيمون"– هو الخير المطلق وكل ما في هذا العالم من خير إنما هو من صنعه، ولذلك تكون معارضة الخير محاربة لله، وعصيان لإرادته الصريحة، وتحقير لملكات منحنا إياها لنحسن استعمالها[١].

٢– عمل الخير:

يقرر "سيمون" أن عمل الخير هو أول عبادة يرضاها الله؛ والخير – بمعناه العام– هو الطابع المميز لكل ما من شأنه أن يحقق الغاية التي ينزع نحوها أي موجود. وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الخير هو القيمة العليا التي ترجع إليها سائر القيم، فقال "أفلاطون" مثلا:"إنَّ الجمال بهاء الخير"، بينما ذهب "كانط" إلى أن الجمال والجلال رمزان كاملان لمثال الخير، كما حاول إرجاع الأحكام التقديرية كلها إلى حكم واحد هو الحكم بالخير على كل شيء ذي قيمة[٢]. وهو معنى الخير الذي قصده "سيمون" عندما أراد أن يبين كيف يمكن أن يكون الإنسان خيرًا أو فاعلا للخير، وعلى حد قوله: "أن تكون مستقيمًا، عدلًا، خيّرًا، برًّا بوعدك، مضحيًا بمنفعتك في سبيل واجبك، غير متردد ولا كاره، وأن لا تغض من نفسك باقتراف المخازي والدنيّات، فتضع من شرف الإنسانية، وأن تبحث على العكس من ذلك عن فرصة تضحي فيها بنفسك لسعادة أمثالك، وأن يكون في قلبك عطف على مخلوقات الله، وأن تترك من بعدك مثلا للفضيلة وذكرى لا تشوبها شائبة"[٣]. ويعتبر "سيمون" أن عمل الخير هو أهم الواجبات التي يجب أن يلتزم بها الإنسان تجاه الله لما لها من أهمية قصوى في معاملة الإنسان لأخيه الإنسان.

٣– إعلان الشكر لله:

بالرغم من رفض "سيمون" المتكرر لمعاملة الإله كما لو كان مخلوقًا بشريًا يحب المدح ويسعد بالتملق والتزلف، إلا أنَّه يضع واجب إعلان الشكر لله بجانب واجب عمل الخير كأحد أهم واجبات الإنسان الفاضل تجاه الإله؛ إذ يقول:" أليس بجانب هذا الواجب(عمل الخير) الذي

[١]جول سيمون، الواجب، ج٤، ص٦٨.

[٢]زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص٦٥.

[٣]جول سيمون، الواجب، ج٤، ص ص ٦٨–٦٩.

هو أول الواجبات، واجب آخر أخص منه لا نستطيع مخالفته من غير أن نكون مجرمين. ينبغي أن لا يكون الشكر صامت بل يجب أن يظهر في الأعمال. نحس ما يؤلم نفوسنا إذا ما رأينا إنسانًا لا يبحث عن الظروف التي تمكنه من اظهار شكره لمن أحسن إليه. كذلك لا يمكن أن نكون أبناء الله من غير أن نردد ذكر اسمه على ألسنتنا"[١]. وحتى لا يقع "سيمون" في التناقض ينبهنا أنَّه لا ينبغي أن نقول إن الله غير محتاج إلى إجلالنا إياه. فإنَّ ما للمحسن من عظمة لا يبرئنا مما علينا من الواجبات، فمن النظام أن نشكر له وإن لم ينله شيئًا من شكرنا أو كفرنا لنعمته. فشكرنا لله وإن كان غير مفيد بالقياس إليه فهو مفيد بالقياس إلينا. فإن كل شعور يتفق مع النظام يطهرنا. فتقوى الله تُوجِد لدينا أسبابًا جديدة لحب الخير وأتباعه، وهي نفسها وسيلة تجعل القيام به علينا يسيرا. فكل ما للنفس التقية المستنيرة من توجه إلى الله. إنَّما هو توجه إلى الفضيلة. وليس يمكن أن يتم لهذه النفس عمل من أعمال العبادة من غير أن تذكر ضرورة الاستجابة للواجب دائمًا؛ لتكون أهلا لعبادة الله[٢]. تلك العبادة التي يصعب تحديد أعمالها إذا استبعدنا ما تقوله الأديان الوضعية واكتفينا بما يمليه العقل.

٤- الدعوة إلى الدِّين الطبيعي:

يرى "سيمون" أنَّ هذا الواجب كثيرًا ما نستهين به بل قد ننساه بالمرة، وهو إرشاد هؤلاء الذين قضى عليهم الشقاء بأن لا يؤمنوا بالدِّين الطبيعي. فيقول "سيمون": "من الواجب، عندما نعتقد أننا نملك حصة من الحقيقة، أن نحاول نشرها وتكريس أنفسنا لخدمتها"[٣]. لكنه يرى أنَّه لا يجب أن نكون، ونحن نؤدي هذا الواجب، في حِدّة المرشدين الدِّينيين. ولكن ينبغي على كل منا أن يرشد الأقربين منه أو هؤلاء الذين نكون مسئولين عن مصيرهم. كما أنه يمكننا أن نلقي في الناس من غير إدعاء ولا استدلال بعض كلمات تكون بمثابة بذور قد يريد الله لها أن تثمر. ويجب أن تكون كلماتنا هذه طبيعية سائغة بلا تكلف ولا إدّعاء، نحن الذين نريد أن نحيا كرامًا[٤].

---

[١] المصدر السابق، ج٤، ص٦٩.

[٢] جول سيمون، الواجب، ج٤، ص ٦٩.

[3] Simon, Natural Religion, p.257.

[٤] جول سيمون، الواجب، ج٤، ص ٧٨.

ويرى "سيمون" أنَّ كثيرًا من الناس من يُنكر واجب رجوعه إلى نفسه ليذكر الله ويخاطبه عن قرب. بل قد يزدري هذا الواجب. وإن كان ذلك من أعظم ما يجد الإنسان في نفسه من السرور. فذكر الله عند "سيمون" ليس ذكرًا باللسان فقط، وإنما هو ذكرٌ آخر لا يكون إلا من خلال استحضار عمل الخير ومساعدة الآخرين، ويتجلى في: حب الإنسانية، وحب الأسرة، وحب الوطن، وحب الله، وفي وجوب إجلال الحق في أنفسنا، وفي وجوب إجلال الحق في غيرنا. ولذلك كان من الخطأ العظيم في فهم الصلاة – لدى سيمون– أن لا نرى فيها إلا طلب منفعة دنيوية، فمثل هذه الصلاة ليست صلاة النفس المتدينة الفلسفيَّة حقًا، ولسنا نستطيع بمثلها أن نمجد الله. ينبغي ألا نطلب من الله النجاح أو الثروة أو إرضاء الشهوات بل الفضيلة التي تجعلنا أهلًا لأن ننتسب إليه. لنطلب منه أن يوفقنا لاحتمال المصائب راضين والتمتع بالسعادة متواضعين. لتكن صلاتنا عملًا من أعمال حبنا له ورضانا عنه وثقتنا به[١].

٥- حرية الاعتقاد وعدم التعصب:

إنَّ حرية الاعتقاد عند "سيمون" هي أول أنواع الحرية وأقدسها[٢]؛ ومن ثمَّ يُفضّل الدِّين الطبيعي على الأديان الوضعية، حيث إنَّ الدِّين الطبيعي يقوم على مبادئ فلسفيَّة صرفة، أمَّا الأديان الأخرى فتقوم على حقائق مطلقة لا ترضى بالنقاش حول عقائدها ولا تقبل الرأي الآخر. فالفلسفة تسلك سبيل العلم إلى إثبات ما تكلفنا اعتقاده من الآراء، أمَّا الدِّين فإنه يكلفنا باسم الله أن نعتقد ما يدعونا إليه دون جدال أو نقاش. ويترتب على ذلك أنَّ السلطة ليست في الفلسفة شيئًا، وهي في الدِّين كل شيء، فالفلسفة تدعونا إلى المناقشة والحكم أمَّا الدِّين فيحرّمهما. ويوجد في كل دين شعار واضح محدد للعقيدة، وسلطة مرتبة قوية للتأديب، وعبادة منظمة كل أعمالها محدودة. أمَّا الفلسفة فلكل من مدارسها شعار، وكثيرًا ما ينقص شعارها الدقة والوضوح. ولمَّا كان الدِّين الطبيعي يعتمد على الفلسفة كمرجعية أساسية، لم يكن له كنيسة، ولا سلطة، ولا نظام، ولا يمكن لأحد أن يحدد فيه أعمال العبادة سوى أنَّها الأعمال التي تتفق مع الأخلاق.

مع العلم بأنَّ الدِّين الطبيعي لا يُلزم حتى الفلاسفة بإتباعه؛ إذ قد يكون من الفلاسفة من يؤمن بدِّين وضعي ما، ولا سبيل إلى إنكار هذا، فقد كان "ديكارت" كاثوليكيًا خالصًا وكذلك كان

---

[١] المصدر السابق، ص ٨١.

[٢] المصدر السابق، ص ٧٧.

"ليبنتز" و"بسكال" وغيرهم من الفلاسفة، لكن "سيمون" يرى أنَّه على غير المؤمن بالدِّين الوضعي من الفلاسفة واجبات لا يمكنه التخلي عنها، وهي: التسامح والإجلال والثبات؛ إذ يجب عليه التسامح لأنه صورة من صور الحرية، والفلسفة إنما أُسست عليها، فلا يُعقل أن تطلبها لنفسها وتمنعها غيرها[١]. ومن هنا يقرر "سيمون" في عبارة بليغة أنَّه: "يجب على الفلسفة أن تُجلّ الأديان، ولكنَّها إنَّما وجدت لتقاوم التعصب. إن خضوعنا للتعصب أو الأوهام إنما هو طريقة أخرى لعصيان الله"[٢]. ومن ثم كان رفض "سيمون" للأديان التاريخية للسبب نفسه الذي تقرر من قبل عند "كانط" الذي رأى أن الأديان التاريخية تواجه ضلالتين خطيرتين هما التجديف أو الكفر والتحمس الدِّيني[٣]، الأمر الذي يهدد الحرية والسلام في العالم. ومن هنا سعى "كانط" لتقديم دينًا آخر يحقق السلام العالمي، وهو ما عمل "سيمون" من أجله أيضًا دون أن ينكر حق الآخر في الاعتقاد بما يريد، بشرط أن يحترم ويجلّ أديان الآخرين.

وهكذا لا يرفض الدِّين الطبيعي كل الأديان والعقائد التي لا تناقض الأخلاق ولا النظام. بل إنَّ "سيمون" بوصفه ممثلا للدين الطبيعي يرى أنَّه من الواجب مناشدة الحكومة القائمة أن تمنح كل الأديان والعقائد الموافِقة للأخلاق والنظام الحماية الضرورية لحفظ ما ينبغي أن يكون لدينٍ من كرامة وأمان، وأن لا تعتدي عليها ولا تتدخل في مسائلها المذهبية، ولا تعترض حرية التبليغ والمناقشة. فهذا واجب الدولة ورجالها الوطنيين. فإذا ما كان هؤلاء الرجال يؤمنون بدين طبيعي وجب عليهم اتباعه من غير تكلفٍ أو زهو. وإذا لم يكونوا مؤلهين وجب أن لا يتكلفوا من الظهور ما لا يكون منهم إلا نفاقًا، ولكن من الحق عليهم أن يجلوا اسم الإله الذي تدعوه بجانبهم الديانات الأخرى، والشعور الدِّيني الذي تعتمد هي عليه، فحرية الاعتقاد هي أول أنواع الحرية وأقدسها عند "سيمون".

خامسًا– رؤية جول سيمون حول الدِّين الطبيعي في ميزان النقد:

---

[١] جول سيمون، الواجب، ج٤، ص ٧١.

[٢]المصدر السابق، ص ٧٣.

[3] Kant, *Lectures on Ethics*, Kant, translated by Louis infield, B.A.,O.B.E, with an Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, 1930, p.88.

إذا كان مذهب الدِّين الطبيعي قد ظهر في أوروبا كرد فعل لكهنوت العصر الوسيط – فكلما كانت السلطة الكنسية أشد عسفًا وجورًا، كانت أفكار الدِّين الطبيعي لدى دعاته أشد تطرفًا وجرأة، ولذلك كانت خصومة أنصاره في الولايات المتحدة أهون منها في أوروبا وبخاصة فرنسا[١]– فإنَّ ظهور الدِّين الطبيعي عند "سيمون" كان لبواعث مختلفة تمامًا، وهي مناهضة البابوية المتطرفة من ناحية، ونزعة الإلحاد التي استشرت بقوة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين في أوروبا من ناحية أخرى، حيث بدا هناك تناقضًا عند الفريقين المتصارعين بين أن يكون الفرد دينيًا وعقلانيًا في آن واحد، فأراد "سيمون" أن يزيل ذلك التناقض الزائف، مؤكدًا على أنه يمكن أن نكون عقلانيين ودينيين في آنٍ واحد، على خلاف ما ذهب إليه الفريقان المتصارعان من البابويين المتطرفين أو أصحاب نزعة الإلحاد. وقد بلغ "سيمون" في هذا المذهب شأنًا عظيمًا حتى يمكن القول عنه إنَّه أحد أبرز الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدِّين في العصر الحديث من خلال مذهبه في الدِّين الطبيعي.

كذلك يمكننا أن نتوقف عند أكثر من نقطةٍ إيجابية أخرى يجدر بنا ذكرها قبل ذكر سلبيات مذهب "سيمون" في الدِّين الطبيعي؛ ألا وهي تسليمه بوجود الله، وتقديمه براهين عقلانية –مستعارة من تاريخ الفلسفة– على وجوده، والإيمان بوحدانيته، والتمرد على الكنيسة، والسخط على الاضطهاد الدِّيني، والدعوة إلى التعايش السلمي، والتسامح بين الأديان، وتقرير حق الفرد في التفكير في المسائل الدِّينيَّة والسياسية على السواء، وجعل ممارسة الفضيلة والإحسان إلى الآخرين بمثابة التعبد الواجب علينا تجاه الإله والصلاة التي يحبها، وناهض الانحلال الأخلاقي والتفكك الأسري الذي واكب حركة تحرير المرأة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوروبا؛ إذ جعل الحفاظ على وحدة الأسرة مفتاحًا للمواطنة المسئولة في الجمهورية الجديدة[٢]، وربط بين تدهور الأخلاق والتفكك الأسري فذهب في بداية كتابه "المرأة في القرن العشرين" إلى

[١] انظر، أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان... مقالات فلسفيَّة، ص ١٩٥.

[2] Brown (Kathryn), *Nostalgia and identity: Jules Simon's La Fem*me du Vingtième Siècle, Memory Studies 3 (3), Reprints and Permission: Sagepub, 2010, p.225

القول بأنَّ:"الأخلاق الخاصة تتدهور في اللحظة التي تتفكك فيها الأسرة. هذا هو الخطر. هذا ما أريد تصحيحه"(١).

ورغم تلك النقاط الإيجابية السالفة الذكر، إلا أننا يمكننا القول بأن مذهب "سيمون" في الدِّين الطبيعي عانى من وجود سلبيات ونقاط ضعف عديدة، لعل من أبرزها: إنَّ صاحب المذهب لم يأت بجديد، وإنَّما استعاد الإرث الفكري بكامله الذي تركه أسلافه من أنصار الدِّين الطبيعي، وبلور مذهبه كاملا من خلال آراء من سبقوه؛ فأخذ من اللورد "**هربرت تشيربري**"، أهم منَّظري الدِّين الطبيعي في انجلترا: الإيمان بإله واحد، ينبغي أن يُعبد، وأن الفضيلة والإحسان أهم ركنين في العبادة، وأنه ينبغي على الإنسان أن يندم ويتوب عن ذنوبه، وأنَّ الإنسان يلقى ثوابًا دينيًا أو عقابًا في الدنيا والآخرة. وأخذ من "**جون تولاند**" رفض النبوات والمعجزات والأسرار الدِّينيَّة. وأخذ من "**أنتوني كولينز**" رفض التعصب الدِّيني. ومن "**توماس ودلستون**" الدفاع عن حرية الرأي واحترام الآخر المختلف فكريًا وعقائديًا. ومن "**فولتير**" الهجوم على الكنيسة ونظام الكهنوت، والدفاع المجيد عن حرية الفكر والدعوة إلى التسامح ورفض الاضطهاد الدِّيني وانتقاد سلوكيات رجال البلاط الذين اتهمهم بالنفاق، وكان هذا الأمر الأخير هو الدافع الأول الذي ألَّف "سيمون" من أجله كتابه القيم والمهم "الواجب"؛ حيث كتبه لما رآه من اشتغال الناس بحقوقهم عن واجباتهم ومن استهانتهم بالأخلاق. حيث كان اعتداء "نابليون الثالث" على الحرية في ٢ ديسمبر سنة ١٨٥١، وقبضه على رجال الجمهورية والملكية تأييدًا لسلطته، وانتصار الكثيرين له بسبب ما لقيه من نجاح، مما دفع "سيمون" للاعتراض عليه. وأخذ عن "جان جاك روسو" أنَّ التعبد الحق يكمن في ممارسة الفضيلة لا في أداء الشعائر والطقوس. ومن "توماس جيفرسون" أن عظمة المسيح تكمن في تعاليمه الخلقية رافضًا بذلك الأسرار الغامضة التي تثير الشك والجدل. ولكنَّه- بالرغم من ذلك- أستطاع أن يرسم صورة شبه متكاملة للدين الطبيعي لم تكن واضحة من قبل بكل هذا الوضوح.

كما نرى أنَّ من أبرز نقاط الضعف في مذهب "سيمون" أنَّ الدِّين الطبيعي يمثل نزعة عقلانية ترفض بشكل كامل عالم الغيب، ذلك العالم الذي يشكل معتقدًا جوهريًا في أي دين، وقد

---

(1) Simon (Jules) and Gustave Simon, *La Femme du Vingtième siècle*, Calmann Lévy (ed), Paris: 1892, p.9.

أنكر "سيمون" هذا العالم تمامًا تحت تأثير "جون تولاند"- كما سبق القول- بما فيه من وحي، وملائكة، وأسرار. ومن ثمَّ يكون هذا المذهب قد حمل في طياته جرثومة استحالة بقائه كدين بين الأديان، فضلًا عن أن يكون بديلًا عن المسيحية أو تعديلًا لها. ومن ناحية أخرى إذ حُسب على الاتجاهات الفكرية؛ فإنَّه لم يرتق إلى مكانة المذاهب الفلسفيَّة؛ لأن أنصاره اختاروا لأنفسهم أن يُحشروا كفلاسفة بين الأنبياء، فكان وضعهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء [١].

كما أنَّه إذا كان الدِّين الطبيعي هو دين العقل، يرتكز عليه كمصدر ومعيار ومعرفة، فهو الدِّين الذي مرَّ في غربال العقل ففسرّه وبرّره، فلا يقبل إلا ما يتسق مع العقل ومبادئه الثابتة؛ وبناء على ذلك تم رفض الوحي بوصفه أمرًا غير ممكن عقلانيًا؛ لأنَّه من المحال عقليًا أن يخاطب الله بعض مخلوقاته. وهنا نجد أنَّ "سيمون" قد وقع في التناقض حيث أقرَّ في أكثر من موضعٍ من كتاباته المختلفة سواء في كتاب "الواجب" بأجزائه الأربعة أو كتاب "الدِّين الطبيعي"، كما سبق أن أشرنا إلى قوله:"إن الإله غير مفهوم، وأنَّ لِذاته أسرارًا يستحيل على العقل الإنساني إدراكها"[٢]. إذ كيف يجزم "سيمون" باستحالة أن يخاطب الله بعض مخلوقاته من الأنبياء والرسل بحجة أن هذا الأمر من المُحال البرهنة عليه عقليًا. وهنا يمكن بيان خطأ "سيمون" فيما زعم؛ لأنَّه- وبالمنطق نفسه- لا توجد استحالة منطقية في أن يخاطب الله بعض مخلوقاته، والقول بوجود مثل هذه الاستحالة يقتضي برهانًا يقينيًا، وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما إن مثل هذه الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينية بطبيعة الله وأسلوبه وفهمه فهمًا كاملًا، وهذا غير ممكن بنص كلام "سيمون" نفسه المذكور أعلاه؛ لأنَّ طبيعة الله فوق كل ما نملك من قدرات معرفية.

كما أنَّه إذا كان من المستبعد عقليًا – كما ظن "سيمون" وغيره من دعاة الدِّين الطبيعي- أن يتم الاتصال بين مخلوقٍ متعال وإنسان أرضي في لمح البصر بطريقة غير مرئية. فإننا نقول إذا كان هذا الأمر مستبعدًا وغير ممكن عقليًا في القرن التاسع عشر، فإنَّه اليوم قد صار واقعًا حيًا نعيشه بعد كل التقدم العلمي الذي حدث؛ حيث من الممكن أن يتواصل رائد الفضاء من فوق سطح القمر مع إنسان على وجه الأرض في لمح البصر.وسوف تصل البشرية إلى أكثر مما

---

[١] انظر، أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان، ص ١٩٥.

[٢] جول سيمون، الواجب ، ج٣، ص ٥٦.

وصلت إليه في المستقبل فلا يزال أمامها الكثير. ومن ثم فالزعم بوجود اتصال بين السماء والأرض، بين العالم العلوي وعالم الإنسان أمر ممكن؛ لا سيما أن التخاطر عن بُعد Telepathy أصبح ظاهرة مؤكدة، رغم عدم وجود وسيلة اتصال مرئية. وهذا شكل من الأشكال التي تفتح المجال للقول بإمكان وجود اتصال عن طريق آخر غير الطرق المعروفة. وما وصلنا إليه من معارف علمية لا يعارض وجود الوحي، خاصة أن معرفتنا بالكون وطبيعة مخلوقاته وعددها، ضيئلة جدًا، ولذا فمن التسرع إنكار وجود مخلوقات ملائكية تقوم بدور الوسيط بين الله وبعض البشر، فهل نحن جُبنا الكون وحصرنا مخلوقاته، ثم لم نجد بينها ملائكة؟!(١).

وإذا كانت الغاية المرجوة من الدِّين الطبيعي هي الممارسة الأخلاقيَّة فإن الإيمان بالله الكامل يرجح وجود الوحي؛ فالله الكامل لابد أن يكون أخلاقيًا، ويرضيه الالتزام الأخلاقي، ومن ثم يستلزم هذا ضرورة أن يوجد تنبيه من نوع ما يحفز البشر على الالتزام الأخلاقي، وهذا التنبيه يمكن أن يكون له وسائل متعددة من بينها الرسالة.. الوحي. فإذا آمنت بوجود الله، لا بد أن تؤمن بأن الله كامل، والكامل لا بد أن يكون عادلًا، والعدل يقتضي وجود حساب، والحساب يقتضي وجود تنبيه قبل إيقاعه، فإذا كان القانون البشري لا يحمي الجاهلين، فإن القانون الإلهي العادل يحميهم، لكنه لا يحميهم بأن يتركهم وشأنهم، بل يحميهم بأن يبصرهم، وهذا هو دور الرسالة..الوحي. خاصة مع التأكيد على أن كثيرًا من الناس لا يلتزمون دون خوف من قوى مطلقة، وكثيرًا من الناس يزعمون نسبية المبادئ الأخلاقيَّة كحجة لانحرافاتهم الأخلاقيَّة، وكثيرًا من الناس يقولون بعدم وجود عدالة في الحياة؛ فالأشرار سعداء والفضلاء تعساء(٢).

ومن ثمَّ لا بد من وجود إلهٍ عادل بمقياسٍ خالد يجعل الفضلاء سعداء والأشرار تعساء في نهاية المطاف، وبدون الإيمان بالله والخلود تكون الأخلاق غير ممكنة، وبدون الوحي لا يكون هناك تنبيه كافٍ إلى ضرورة الالتزام بالمبادئ الأخلاقيَّة والتمييز بين الأخلاقي والمنافي للأخلاقي(٣). ويرى "محمد عثمان الخشت" أنَّه قد يعترض البعض على هذا التأسيس بحجة أن

---

(١) محمد عثمان الخشت، العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص١٨٠.

(٢)محمد عثمان الخشت، **للوحي معان أخرى! هل الوحي أمر ممكن عقليًا**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٣، ص ١٠٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٣.

المبادئ الأخلاقيَّة واضحة بذاتها. لكنَّه يرى أنَّ المعيار مختلف؛ فإذا كانت المبادئ الأخلاقيَّة واضحة بذاتها للعقلاء الصادقين مع أنفسهم، وربما يكون الواجب الأخلاقي جليًا لأولئك الذين يفعلون وفقًا لشعورهم به ولا ينتظرون جزاء لأنهم يروا الخير كاف بنفسه وليس بحاجة لثواب، لكن أليس هذا المعيار الأسمى لا يصلح لكل البشر الذين تتفاوت مراتبهم العقلية والضميرية، ألا نجد أن المبادئ الأخلاقيَّة الواضحة بذاتها غير كافية لدفع كثير من الناس لفعل الخير. ومن هنا يجب وجود رسالة تحفز الناس لفعل الخير. ثم ماذا يريد الأنبياء؟ إنهم يريدون الالتزام الأخلاقي من البشر.. فهل في هذا خداع؟ [١].

لكن إذا كانت غاية الأنبياء هي إتمام مكارم الأخلاق، مصداقًا لقول النبي الكريم (ص): "إنَّمَا بُعِثْتُ لأُتَمم مَكَارِمِ الأَخلاق"[٢]، و"خَيارُكم أحَاسنَكم أَخلاقًا"[٣]. فلا يجب أن نفهم من ذلك أنه ما دامت غاية الدِّين الطبيعي وغاية الأديان السماوية ولا سيما الإسلام غاية واحدة فإنه يمكن التقريب بينهما كما فعل المفكر الهندي "السير أحمد خان" (١٨١٧-١٨٩٨) الذي عاصر "سيمون"، وأسس مجلة "تهذيب الأخلاق"، وعرض فيها آراء الدِّين الطبيعي، وحاول التقريب بينه وبين الإسلام في محاولة تلفيقية واضحة تصدى لها الدكتور "أحمد محمود صبحي" في كتابه "وحملها الإنسان"، مرتئيًا أنَّ الظروف غير متشابهة بين البيئة المسيحية التي نشأ فيها الدِّين الطبيعي والبيئة الإسلامية؛ حيث لا يوجد في الإسلام كهانة، ولا كهنوت، ولا مؤسسة دينيَّة تفرض سلطانها بالقهر والبطش، وإنما راجت أفكار الدِّين الطبيعي من قبيل أن الشعب المغلوب مولع بالشعب الغالب في عوايده ونحله كما يقول "ابن خلدون"[٤]. حيث ذهب "السير أحمد خان" يجاري الدِّين الطبيعي، ويحاول أن يثبت أن الإسلام بالفعل دين طبيعي، فعمل على أن يطبق أركانه على الإسلام، لكي يصبح الإسلام صورة مطابقة للدين الطبيعي، ومن أجل ذلك كان عليه

---

(١) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٢) انظر، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدِّين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٥، الحديث رقم (٤٥)، ص١١٢.

(٣) أبوعبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، دمشق- بيروت، دار ابن كثير ، ٢٠٠٢، حديث رقم (٦٠٣٥).

(٤) أحمد محمود صبحي، وحملها الإنسان، ص ١٩٦.

أن يُخلِّص الإسلام من الغيبيات، والوحي، والمعجزات، والملائكة، وهو لا يدري أنَّه بذلك يجرد الإسلام من جوهره.

فذهب "السير أحمد خان" إلى أن الإسلام لكي يكون دينًا صحيحًا، فيجب أن لا يقبل غيبيات تنطوي على خرق قوانين الطبيعة، تلك القوانين المعبر عنها دينيًا بتعبير"سنة الله" ﴿**فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا**﴾(فاطر:٤٣) وحين سأل موسى ربه ﴿ **قَالَ رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾ (الأعراف:١٤٣) فقد سأله خرق قوانين الطبيعة فكان جواب الرب ﴿ **وَلَـٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ**﴾ أي انظر إلى الطبيعة. إذن لا تتدخل القدرة الإلهية في صورة وحي سماوي، أو معجزة، أو استجابة لدعوة نبي أو ولي؛ لأن ذلك كله خرق لنواميس الطبيعة[١].

أمَّا الوحي، فقد رأى "السير أحمد خان"، أنَّه من نبع داخلي يتخيله النبي إلهيًا علويًا، وذلك منه "إسقاط" وفق التعبير السيكولوجي؛ ذلك أنَّ الله كما أشار إلى وحي الأنبياء أشار إلى وحي إلى النحل،﴿ **وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ**﴾ (النحل:٦٨)، وليس الوحي إلى النحل إلا ما هو معروف في علم النفس بالغريزة، فكذلك الوحي إلى الأنبياء من مصدر داخلي لا فارق بينهما إلا كالفارق بين الإنسان والحيوان في الدرجة لا في الطبيعة[٢].

ولا مجال للمعجزات عند "السير أحمد خان"؛ لأنَّ الله خلق العالم على نحو تام من الدقة والنظام دون أدنى اختلال تمامًا كما يصنع صانع الساعات ساعة شديدة الدقة لا يتدخل في سيرها بعد صنعها، كذلك لا يتدخل الله في نواميس الكون أو قوانين الطبيعة بعد خلقها، ولا قيمة للدعاء إلا أنه من الناحية السيكولوجية يخفف كربة المكروب وينفس عن آلام الحزين[٣]. أمَّا عن ذكر الملائكة في القرآن فما ذكرهم إلا تعبير عن الامكانيات اللامحدودة لله في الخلق، وتسيير العالم وفق قوانين يعمل الإنسان على اكتشافها بالعلم، كذلك الشيطان ليس إلا رمز لقوى الشر في العالم، وما الإنسان إلا ملاك وشيطان معًا؛ لأن دوافع الشر والخير مجتمعة [٤].

---

[١] المرجع السابق، ص ١٩٧.

[٢] المرجع نفسه.

[٣] المرجع نفسه.

[٤] المرجع نفسه.

ثم يذهب "السير أحمد خان" إلى تقرير ما يرمي إليه وهو أن الإسلام دين طبيعي، ويرى أن القرآن الكريم نفسه هو ما أشار إلى ذلك بقوله تعالى ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم:٣٠) فالدِّين الحنيف الموصوف بالقيم هو دين الفطرة أو دين الطبيعة بلا أسرار أو غيبيات[١].

وهكذا شايع "السير أحمد خان" عتاة الدِّين الطبيعي من أمثال: "جون تولاند" في كتابه "مسيحية بلا أسرار"، و"أنطوني كولينز" في كتابه "في حرية الفكر"، و"ماثيو تندال" في كتابه "المسيحية كدين للطبيعة"، وكتاب "سيمون" "الدِّين الطبيعي"؛ حيث إنه رأى كسابقيه أنّه لكي يكتسب الدِّين خصائص العلم ويصبح دينًا وضعيًا لابد من تنقيته من الأسرار والغيبيات، بل إن كثيرا من عبارات "السير أحمد خان" مقتبسة من كتاب "تولاند" كتشبيه الله بصانع الساعة، الفارق الوحيد أنه استبدل الإسلام بالمسيحية، والقرآن بالكتاب المقدس[٢].

وعلى الرغم من الاختلافات الشاسعة بين الإسلام والمسيحية وخاصة في صورتها الكاثوليكية التي نشأ الدِّين الطبيعي اعتراضا عليها؛ فالإسلام لم يتحول إلى سلطة ومؤسسة وكنيسة كما تحولت الكاثوليكية، ولم يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير وسلامة النوايا، واتساق الظاهر والباطن، ولم يركز على الشكلي والسلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهري والعقلي والذاتي[٣].

كما أن جل العقائد في الإسلام لها مدلول أخلاقي، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، يقول تعالى:﴿**وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**﴾ (العنكبوت: من الآية ٤٥)، وفي الزكاة يكمن الإيثار والإحسان والتضامن، وفي الصيام يكمن الالتزام بكافة الفضائل ومكارم الأخلاق، وفي الحج تجرد من كل المطامع الدنيوية والشهوات والملذات، والحرص على أداء كل عمل نافع يفيد البشرية وينفع الآخرين. فلم تكن العبادات في الإسلام يومًا عبادات شكلية تسعى لنوال اللطف الإلهي بطرق لا علاقة لها بالفضيلة الأخلاقيَّة، وإنما عبادات ذات

---

[١] المرجع السابق، ١٩٧-١٩٨.

[٢] المرجع السابق، ص١٩٨.

[٣] المرجع السابق، ص٢٠٩.

فحوى أخلاقي في المقام الأول؛ إذ هاجم الإسلام الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقي، وشدد على مفهوم النية الباطنة، كأساس جوهري لكون العبادة حقيقة أم مزيفة؛ فليست العبادات مجرد طقوس وشعائر جسمية مظهرية، بل هي في الأساس عمل روحي يهدف لإعادة بناء الروح في علاقتها بالعالم عبر ضبط علاقة الروح الإنساني مع الألوهية كمنبع للأخلاق والضمير، وكمقياس للمثل العليا: الحق، والعدل، والعلم، والرحمة، والقوة...إلخ، التي هي من أسماء الله[١].

وهكذا كان الإسلام – بوصفه مثالا للأديان السماوية– دينًا يؤمن بوجود إله متعال عليم قدير حكيم، وبوجود الوحي، والرسل والأنبياء، وبوجود عبادات ذات مضمون أخلاقي في المقام الأول، وأن السلوك الأخلاقي هو أرقى درجات عبادة للحق، يحترم الآخر ولا يُكره الآخرين على اعتناقه، ويؤمن بوجود خلود أخروي يخلد فيه الأخيار في النعيم والأشرار في الجحيم. مما يدحض مزاعم آراء "سيمون" في الدِّين الطبيعي.

[١] المرجع السابق، ص٢١٦-٢١٧.

الخاتمة:

إنَّ تناول موضوع "الدِّين الطبيعي عند "سيمون" بوصفه غاية أخلاقيَّة" قد خَلُصَ إلى مجموعة استنتاجات حسب تحليلنا الفكري، نقوم بصياغتها كالتالي:

أولًا– إنَّ الدِّين الطبيعي دينٌ وِجِدَ عند بعض العقول الفلسفيَّة التي امتلكت فرصة التفكير في هدوء وفراغ، فاستطاعوا –على حد زعمهم– أن يصلوا إلى الإيمان بإلهٍ واحد يتصف بكونه: حكيمًا، عليمًا، مبدعًا، قديرًا. يستحق العبادة التي تكمن في ممارسة الفضائل الأخلاقيَّة. وأنَّ هناك خلودًا أخرويًا يُثاب فيه الأخيار ويُعاقب فيِه الأشرار، محررين الشعور الدِّيني من العقائد غير المعقولة والمعجزات والأسرار والألغاز والأنظمة الكهنوتية التي عانت منها الأديان ولا سيما المسيحية في صورتها الكاثوليكية. معتقدين أنَّهم بذلك يقدمون خلاصًا طبيعيًا لكل حكماء العصور القديمة الذين لم يؤمنوا بالمسيحية وكل الأخيار خارج الكنيسة، وممهدين الطريق لمذهب التعددية الدِّينيَّة الذي يحقق السلام والوئام بين أفراد البشرية. فالدِّين الطبيعي لا يرفض الأديان الأخرى، وإنَّما يجل كل الأديان الأخرى، ولكنه يرفض التعصب، والنفاق، والخداع، والكذب باسم الأديان.

ثانيًا– قدَّم "سيمون" الدِّين الطبيعي في صورة الدِّين الذي يتغيا القيم الأخلاقيَّة في المقام الأول؛ حيث جعل التعبد الحقيقي هو ممارسة الفضيلة، والغاية النهائية للمتدين هي الحب؛ حب النفس،

وحب الحياة، وحب الحياة السعيدة، وحب الحياة العاملة، وحب الأسرة، والوطن، والإنسانية، وحب الله. وجعل في يدي كل إنسان وسيلة عبادة الإله عن طريق خدمة الإنسانية. فيتبدل معه مفهوم العبادة في الأديان الأخرى من خدمة الإله، الغني عن العالمين، إلى خدمة الإنسانية، فجوهر التدين العمل الصالح للتخفيف من بؤس الناس، ومعاملة الإنسان كإنسان، نحترم فيه العمل والنشاط والحرية. محاولًا بذلك تحرير الذات الإنسانية من وهم الأنانية الذي يسجنها في دائرة الخوف من الآخر المختلف دينيًا، منعطفًا بها إلى رحاب دين آخر يحكم على خيرية الإنسان من خلال مسلكه الأخلاقي لا من خلال مواظبته على طقوس وشعائر التعبد.

ثالثًا– شكَّلَ الدِّين الطبيعي عند "سيمون" دفاعًا مجيدًا عن حرية الفكر، فكان دعوة صريحة لحرية الفكر، ومقت التعصب للرأي أو المعتقد، وحمل حملة عنيفة على الاضطهاد الدِّيني، وانتقد سلوكيات رجال البلاط الذين اتهمهم بالنفاق. وكان بمثابة الوسيلة المُثلى –من وجهة نظر "سيمون"– لِلمْ شمل المجتمع الأوربي الذي تتعدد فيه الملل والنحل، وتحقيق الوحدة الوطنية بين مواطنيه. وهو أيضا دين كثير من الفلاسفة؛ فهو عين ما يعنيه "كانط" بـ الدِّين الأخلاقي الخالي من الدعاء والطقوس أو الشعائر والمناسك؛ إذ هو جوهره عمل بالقانون الأخلاقي؛ حيث إنَّ السلوك الأخلاقي النابع من أداء الواجب الذي شرعه العقل لذاته بذاته هو العبادة الحقيقية، بينما الخضوع لطقوس وشعائر ولوائح كنسية ليس من الدِّين في شيء، ويقضي على حرية الإنسان لأنها غير متضمنة لقيمة أخلاقيَّة.

رابعًا– يشكل الدِّين الطبيعي الوضع الدِّيني اللاواعي عند كثير من الأوروبيين المعاصرين الذين يقولون عن أنفسهم إنهم "مؤمنون غير ملتزمين"، وهم هؤلاء الذين لا يلتزمون بإقامة الشعائر والطقوس الدِّينيَّة ولا يذهبون– في الغالب الأعم – إلى المعبد أو الكنيسة أو المسجد. وعندما نسألهم عن دينهم يؤكدون أنهم يؤمنون بإله خالق وحاكم للعالم، إليه المرجع والمآل، ويأملون في حياة أخروية بعد الموت، معتقدين أكثر في الخلود حيث النعيم والسعادة أكثر مما يعتقدون في العقاب الأبدي؛ لأنهم يعتقدون إن الإله يحكم على الإنسان حسب مسلكه الأخلاقي أكثر مما يحكم عليه من خلال مواظبته على التعبد وأداء الطقوس والشعائر الدِّينيَّة.

خامسًا– إنَّ غاية الدِّين الطبيعي/ الأخلاقي جعلت "سيمون" –الذي رفض المسيحية، بمسيحها، وأناجيلها، وعقائدها، وأسرارها، وألغازها، وقساوستها ورهبانها– يرى أنَّ عظمة المسيح تكمن في

تعاليمه الأخلاقيَّة؛ في كون الإله محبة، فإلى الحب ترجع الفضائل كلها؛ وأن الحكمة والعفة والشجاعة والعدل جميعها يعود إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب التي تَجُبُ ما عداها؛ إذ بوجودها توجد الفضيلة وبغيابها تنعدم. وما دام الحب قد سيطر على الإنسان فإنَّه سوف يكون –بلا جدالٍ– إنسانًا أخلاقيا، فالحب ينبوع كل الفضائل. والإنسان السعيد هو ذلك الإنسان الذي يملك الحقيقة الأبديَّة عن طريق المحبة، والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان صاحب القلب المحب الممتلئ بالمحبة الإلهيّة المشتاق إلى معانقة الرب. لكن "سيمون" يرى أن أخلاق الحب المسيحية سرعان ما تحولت إلى أخلاقيات الخوف القائمة على الخطيئة الأصلية. ومن ثم كان من الضروري العودة إلى الدِّين الطبيعي لأنَّه سوف يصل بالإنسانية إلى "مرحلة الكمال" التي تقوم على الاحترام والتسامح، وهي تتطابق مع مرحلة "ذاكرة الطبيعة" عند "روسو"؛ حيث يتم محو القلق والانزعاج والظلم والوهم والجبن والسفاهة التي سببها انتهاك الإنسان للنظام الطبيعي.

سادسًا– أظهرت هذه الدراسة أنَّ الدِّين الطبيعي دين لا وجود له إلا على مستوى الكتابة النظرية عند بعض الفلاسفة، فلم يكن له أتباع عند جمهور البشر. وكل ما استطاع أن يفعله أو ينتهي إليه هو تمهيد الطريق إمَّا إلى غنوصية كاملة Total Agnosticism، أي إلى مزيج مختلط غير أصيل من الأفكار الدِّينيَّة، مختلفة الأصول والمصادر. وإمَّا إلى إلحادٍ يرى أنَّه من الأفضل التخلص من كل آلهة الأديان؛ لأن إنكار الألوهية – عند الملحدين– أفضل من الاستمرار في حال من الارتباك والتشويش الناجمة عن الاعتقاد الدِّيني في الأخلاق والسياسة. فقد رأى العديد من فلاسفة الإلحاد أنَّ الأديان هي المصدر الحقيقي لكل المآسي التي تُبتلى بها الأرض، والأخطاء التي تعمي بصيرة الإنسان، والرذائل التي تمزقه، والحكومات التي تمارس عليه الاضطهاد.

سابعًا– بدا أنصار الدِّين الطبيعي، كما انعكس ذلك مع "سيمون"، يعزفون عزفًا مختلفًا بعيدًا عن المؤمنين والملحدين معًا؛ فلم ينتموا إلى هؤلاء أو هؤلاء، فكثير منهم كانوا أعداءً للمسيحية، وبعضهم لم يكونوا كذلك. كما أنهم لم يشكلوا مدرسة لمذهب الدِّين الطبيعي، لأنهم اختلفوا كثيرا فيما بينهم؛ إذ آمن بعضهم بخلود النفس، في حين أن آخرين منهم لم يومنوا بالخلود ، وتكلم بعضهم كما لو كان الله خلق العالم ثم تركه ليسير في طريقه وفق قوانين طبيعية، بينما قال آخرون منهم بخلاف ذلك، فقد كان لدى البعض منهم، وليس جميعهم، إيمانًا بالعناية الإلهية.

وأخيرًا لقد مال بعضهم إلى توحيد الله بالطبيعة، بينما آمن آخرون بإله شخصي. ولكنهم اتفقوا فيما بينهم على أن العقل وحده هو الحكم على الحقيقة في الدِّين، وفي أي مجال آخر، وأنَّ نشاط العقل عندهم يجب ألا يقيده عرف ولا سلطة، سواء أكانت سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة، وأن ممارسة الفضيلة هي غاية السلوك الدِّيني.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربيَّة والمترجمة إلى العربيَّة.

١- أحمد محمود صبحي، **وحملها الإنسان... مقالات فلسفية**، بيروت، دار النهضة العربيَّة، ١٩٩٧.

٢- الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

٣- البخاري، **صحيح البخاري**، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ط١، ٢٠٠٢.

٤- أمين أرسلان، جول سيمون، **مجلة المقتطف** ، العدد (٧)، ١ يوليو ١٨٩٦.

٥- إيمانويل كانط، **مشروع السلام الدائم**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.

٦- جاكلين لاغريه، **الدين الطبيعي**، ترجمة منصور القاضي، بيروت، بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣.

٧- جان جاك روسو، **دين الفطرة**، نقله إلى العربيَّة عبدالله العروي، الدار البيضاء- المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠١٢.

٨- جان جاك روسو، **إميل أو التربية**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.

٩- جول سيمون، **الواجب**، ترجمة محمد رمضان- طه حسين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠، (أربعة أجزاء).

١٠- ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

١١- راوية عبدالمنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقلية**، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

١٢- رونالد سترومبرج، **الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١- ١٩٧٧**، ترجمة أحمد الشيباني، القاهرة، دار القارئ العربي، ط٣، ١٩٩٤.

١٣- زكريا إبراهيم، **مبادئ الفلسفة والأخلاق**، القاهرة، مطبعة وزارة التربية والتعليم، ١٩٦٣.

١٤- سامي عامري، **براهين النبوة والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصرين**، السعودية، تكوين للدراسات والأبحاث، ٢٠١٨.

١٥- سلطان بن عبد الرحمن العميري، **ظاهرة نقد الدِّين في الفكر الغربي الحديث (١)**، السعودية، تكوين للدراسات والأبحاث، ط٢، ٢٠١٨.

١٦- غيضان السيد علي، الغيرية في التفكير الغربي بين غلبة الأنا والتضحية من أجل الآخر، **مجلة الاستغراب**، (العدد١٠)، السنة الرابعة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، شتاء ٢٠١٨.

١٧- فريدرك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة** ، ج٥، ترجمة محمود سيد أحمد ، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣، ص٢١٣.

١٨- كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.

١٩- محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدِّين**، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

٢٠- محمد عثمان الخشت، **المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة**، القاهرة، دار نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٨.

٢١- محمد عثمان الخشت، **العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء**، دمشق/القاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠١٠.

٢٢- محمد عثمان الخشت، **للوحي معان أخرى! هل الوحي أمر ممكن عقليًا**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٣.

٢٣- فرح أنطون، مشاهير المتقدمين والمتأخرين- الفيلسوف جول سيمون والاحتفال بنصب تمثاله في باريز الشهر الماضي(مثال الرجل الفاضل)، **مجلة الجامعة**، ج٥، س٤، الإسكندرية، أغسطس ١٩٠٣.

٢٤- مصطفى عبدالرازق، **تعليق الشيخ على كتاب الواجب**، ملحق بالجزء الرابع من الترجمة العربيَّة لكتاب الواجب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط٢، ٢٠١٠.

٢٥- وليام ليلي، **المدخل إلى علم الأخلاق**، ترجمة علي عبدالمعطي محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩.

٢٦- وليم أرنست هوكنج، **أنواع من الفلسفة**، ترجمة فاطمة الشايجي، مراجعة وتقديم وتعليق إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، الدولية للطباعة، ط١، ٢٠١٠.

٢٧- وليم كلي رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط٢، ٢٠٠٥.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية

1- Aristotle, *Physics*, Translated by Dived Ross, Oxford, 1973.
2- Bertocci (Philip), *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848–1886*, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1978.
3- Brown (Kathryn), *Nostalgia and identity: Jules Simon's La Fem*me du Vingtième Siècle, Memory Studies 3 (3), Reprints and Permission: Sagepub, 2010.
4- Diderot (D.,), *pensées Philosophiques*, A La Haye, Aux Dépens De La Campagnie, 1746.
5- Kant, *Lectures on Ethics*, translated by Louis infield, B.A.,O.B.E, with an Introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published, 1930.
6- Kant, *Religion with in Boundary of Pure Reason*, translated by J.W. Semple, University of Toronto Library, 1950.
7- Kant, *Lectures on Philosophical Theological*, trans, by Allen W. Wood and G. Clark, Cornell University Press, London, 1978.
8- Routledge, *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Craig, London and New York, 2005. (Art: Deism).
9- Simon(Jules) , *Spinoza*, Revue des Deux Mondes (1829-1971), 1er Juin 1843, Nouvelle Série, Vol. 2, No. 5 (1er Juin 1843).
10- Simon (Jules) and Gustave Simon, *La Femme du Vingtième siècle*, Calmann Lévy (ed), Paris: 1892.

11- Simon (Jules), *Natural Religion*, Translated by J.W. Cole, Edited, with preface and Notes by The Rev. J. B. Marsden, M. A., London, 1957.
12- Tindal (Matthew), *Christianity as Old as the Creation: or The Gospel A Republication of The Religion of Nature*, The Second Edition, London, W.D.

ثالثًا: المعاجم والموسوعات العربية والمترجمة إلى العربية.

١- أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفيَّة**، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت- باريس، منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١،
٢- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج١، بيروت: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة،١٩٨٢.
٣- جوناثان ري، وج. أو. أرمسون، **الموسوعة الفلسفيَّة المختصرة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٣.
٤- عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠.
٥- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٦- ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ج٣٥، ترجمة فؤاد أندرواس – محمد علي أبودرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.